مفهوم المرأة في الخطاب التقليدي والحداثي في مجتمع مدينة عمان

دراسة في علم الاجتماع الثقافي

اعداد

ميسون وائل يوسف العتوم

المشرف

الاستاذ الدكتور ابراهيم عثمان

قدمت هذه الاطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في

علم الاجتماع

كلية الدراسات العليا

الجامعة الاردنية

ايار، ٢٠١٠

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة (مفهوم المرأة في الخطاب التقليدي والحداثي في مجتمع مدينة عمان

: دراسة في علم الاجتماع الثقافي).

وأجيزت بتاريخ ١٣ – ٥ – ٢٠١٠

اعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الأستاذ الدكتور ابراهيم عثمان رئيساً استاذ / علم لجتماع	....
الأستاذ الدكتور ادريس العزام استاذ / علم إجتماع	....
الأستاذ الدكتور حلمي ساري استاذ / علم اجتماع	....
الدكتور عبد الحكيم الحسبان استاذ مشارك / انثروبولوجيا إجتماعيه (جامعة اليرموك)	....

الجامعة الأردنية

نمــوذج تفــويض

أنا ميسون داود يوسف العقوم أفوض الجامعة الأردنية بتزويد نسخ مــن أطروحتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبها.

التوقيع: ميسون داود يوسف العقوم

التاريخ:

الجامعة الأردنيـة
كلية الدراسات العليا

نموذج رقم (١٨)
اقرار والتزام بقوانين الجامعة الأردنية وأنظمتها
وتعليماتها لطلبة الماجستير والدكتوراة

أنا الطالب: ميسون وائل يوسف العزام الرقم الجامعي: ٩٠٥٠٠٩٧
التخصص: علم الاجتماع الكلية: الآداب

عنوان الرسالة / الاطروحة
مفهوم المرأة في الخطاب التقليدي والحداثي في
مجتمع مدينة عمان: دراسة في علم الاجتماع المعرفي

أعلن بأنني قد التزمت بقوانين الجامعة الأردنية وأنظمتها وتعليماتها وقراراتها السارية المفعول المتعلقة باعداد رسائل الماجستير والدكتوراة عندما قمت شخصيا" باعداد رسالتي / اطروحتي ، وذلك بما ينسجم مع الأمانة العلمية المتعارف عليها في كتابة الرسائل والأطاريح العلمية. كما أنني أعلن بأن رسالتي /اطروحتي هذه غير منقولة أو مستلة من رسائل أو أطاريح أو كتب أو أبحاث أو أي منشورات علمية تم نشرها أو تخزينها في أي وسيلة اعلامية، وتأسيسا" على ما تقدم فإنني أتحمل المسؤولية بأنواعها كافة فيما لو تبين غير ذلك بما فيه حق مجلس العمداء في الجامعة الأردنية بالغاء قرار منحي الدرجة العلمية التي حصلت عليها وسحب شهادة التخرج مني بعد صدورها دون أن يكون لي أي حق في التظلم أو الاعتراض أو الطعن بأي صورة كانت في القرار الصادر عن مجلس العمداء بهذا الصدد.

توقيع الطالب: .... التاريخ: / /

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع.......... التاريخ..........

شكر وتقدير

لقد كان هذا العمل تمرين كبير تعلمت به ومن خلاله أسس البحث العلمي وقواعد المنهج. كما شكّل بالنسبة لي تجربة ثريّة في الحياه. فالكتابة وجع وولادة عسيرة ومحاولة للتفكير بطريقة مخالفة للرؤية السائدة والحقائق العفويّة . انها حقاً تجربة عصيبة تلك التي تتطلب منا لا ان نأخذ المسافة الكافية إزاء الآخرين فقط، وإنما ايضا إزاء انفسنا وإزاء إنتماءاتنا الإجتماعيّة والفكريّة والأيديولوجيّة. وأخذ المسافة يعني شعورا مضنياً بالوحدة والغربه. فالغريب من كان في وطنه غريب والغريب الغريب من كان في وطنه وبين أهله غريب كما يقول ابو حيّان التوحيدي. فلا يمكن للباحث أن يكون سوسيولوجيا إلاّ إذا انبتَّ وفك الرباط مع جميع انتماءاته السابقة وأصبح حدوديا كما يقول بورديو، بمعنى أن يبقى واقفا على الحدود بين الأعراف والعادات والديانات والأجناس والثقافات وبين الحقائق والرؤى المختلفة والمتصارعة.

كما أن هذا البحث لم يأت من فراغ ولم ينطلق من عدم وانما هو بالأساس نتيجة لقراءات سوسيولوجية وغير سوسيولوجية لهؤلاء الكتاب من الأموات والاحياء ومن العرب وغير العرب الذين قرأت لهم وتأثرت بهم وذكرت بعضهم او جُلّهم في الببليوغرافيا. وعملي هذا هو ايضا ثمرة للتوجيهات المنهجيّة التي حظيت بها والتي اسداها اليّ الأستاذ الدكتور المشرف على بحثي ابراهيم عثمان. إذ كان لأفكاره وتوجيهاته الأثر البالغ في أخراج هذه الرسالة على شكلها الحالي. كما اتقدم بالشكر الى كل من الأستاذ الدكتور إدريس العزام والأستاذ الدكتور حلمي ساري، والدكتورعبد الحكيم الحسبان، لتفضلهم بمناقشة هذه الرسالة وإثرائها بملاحظاتهم القيّمة. وعملي هذا هو كذلك ثمرة ما تعلمته من ابي وامي وزوجي وشقيقي خضر من شغف للمعرفة وعشقا للعلم وتوقا للنور. وعملي هذا هو ايضا عمل مشترك بيني وبين هؤلاء الذين منحوني كثيرا من الوقت وكثيرا من الثقة وكثيرا من الاهتمام وكثيرا من الود لإقابلهم واحدّثهم ويحدثوني طويلا حول انفسهم كنساء ورجال يعيشون بمدينة عمان. فاليهم جميعاً اقدم هذا البحث وأقدم شكري .

الباحثة

قائمة المحتويات

الموضوع

الصفحة

مفهوم المرأة في الخطاب التقليدي والحداثي في مجتمع مدينة عمان

دراسة في علم الإجتماع الثقافي

اعداد

ميسون وائل يوسف العتوم

المشرف

الاستاذ الدكتور ابراهيم عثمان

ملخص

انطلقت هذه الدراسة من فرضيّة ان مفهوم المرأة او الانوثة ليس معطى بيولوجي او طبيعي وانما بناء تاريخيّ وثقافي واجتماعي صنعته قوى الهيمنة المتصارعة في المجتمع. وبناءا على ذلك تناولت هذه الدراسة السوسيولوجيّة موضوع المرأة في مدينة عمّان كرهان للصراع بين قوى التقليد والحداثة بهدف التعرّف على الرؤية المهيمنة للمرأة العمّانيّة من حيث الدور والمكانة والصورة. وذلك من خلال محاور رئيسية تناولت آليات تقسيم العمل والفضاءات، وفرض مفهوم شرعي للجسد واللباس. وأخيراً الكيفيّة التي يتم من خلالها تمثُّل صورة المرأة نمطياً في عيون الناس.

جمعت الدراسة بين الجانب النظري والجانب الميداني وبناء عليه تم استخدام أسلوب الملاحظة بالمشاركة كما تم الإعتماد على المقابلات الحرّة والمعمّقة. وقد شمل مجتمع الدراسة جميع الذكور والإناث من سكان مدينة عمّان من عمر عشرين الى عمر خمسة وستين عاماً من كلا الجنسين ومن كافة المستويات الإجتماعيّة والمستويات التعليمية ومختلف الحالات المدنيّة والمناطق الجغرافيّة. ومن خلال التحليل الكيفي المعتمد في بحثنا هذا تمكّنا من رسم الخطوط والملامح العريضة المكوّنة لمكانة المرأة ودورها وصورتها من خلال دراسة الخطابات كنصوص محكيّة. حيث اعتبرنا أن إجابات المبحوثين هي ما يشكّل بنية وتكوين هذه النصوص بناء على افتراض أن الخطاب بنية دلالية منتجة في إطار بنية سوسيو نصيّة . ولقد إعتبرنا النقطة التي تبدأ بها الإجابات بالتواتر اوالتكراركنقطة إشباع يمكن الإنطلاق منها في التحليل وصياغة التعميمات وذلك بالإعتماد على منهجيّة في العلوم

الإجتماعية يعتبر منظروها أن اللغوي يشتغل على نصوص في حين يعتمد السوسيولوجي على افراد تحمل هذه الأفكار وتقول هذه النصوص وتتبناها على شكل خطابات. وفي بحثنا هذا توقفنا بعد إجراء مائة مقابلة تقريباً وهي النقطة التي بدأت عندها إجابات المبحوثين بالتكرار.

وقد وظفت الدراسة المنهج البنيوي التوليدي في رصد المتكرر أوالمتواتر من الإجابات من ناحية و في تفسير عمليات التحوّل والتغيّر من جانب آخر.وقد امكن التعرّف على الخطوط والملامح العريضة المكوّنة لمفهوم ومكانة ودور وصورة المرأة. وهي نتائج يمكن تلخيصها بأن المرأة في مدينة عمّان على الرغم من الخطوات التي قطعتها بإتجاه الحداثة ما زالت تمثّل حالة من الغياب والإستقالة من الفضاء العام. وتتجلى هذه الإستقالة في مستويات عديدة ولا سيما على مستوى العمل وعلى مستوى الجسد وعلى مستوى اللباس واخيرا على مستوى الصورة. فالمرأة العمّانيّة خرجت للعمل ولكنها لم تقتحم المجال العامّ وذلك لأنها عملت على الأغلب في المهن التي تعيد إنتاج دورها التقليدي كأم. حيث إلتزمت التقسيم الإجتماعي التقليدي للمرأة كمكانة وكفضاء شرعي. اما على صعيد الجسد فقد بيّنت الدراسة أن جسد المرأة لا يزال على الاغلب يخضع لمفهوم الجسد الممتّد والخاضع لسلطة الدين والأعراف العشائريّة كجسد شرعيّ. وهو مفهوم يستدعي اسباغ معانيه على انماط اللباس. فاللباس بالضرورة سوف يعكس الرؤية المهيمنة ويعكس قيمها ورموزها او رؤيتهاعلى إعتبار اللباس أحد مضاهر وتجليّات الجسد. فكان الحجاب الحديث بكافة انواعه وأشكالة، اللباس الأكثر قبولا وشرعيّة وتمثيلاً في مجتمع الدراسة. أما الصورة المهيمنة للمرأة في مدينة عمّان كما تمّ رسم حدودها تبعا للمبحوثين فكانت اقرب الى صورة الأم أو صورة الفتنة حيث كانت ترجع المرأة الى الطبيعة والى الخاص وتختزلها في كل مرّة بالجسد. اما الصورة الثانية والتي بدت خافتة او اقل تمثيلاً فقد مثّلت صورة اخرى حالمه وضعت المرأة في إطار حقوق الإنسان وما يترتب على هذا المفهوم من حريّة ومساواة وديمقراطيه ونبذ للتمييز بين الجنسين. وهذه الرؤية يمكن تعميمها كصورة مهيمنة على مجتمع الدراسة بالتناسب طردياً مع انخفاض مستوى التعليم ومستوى الدخل وارتفاع نسبة تمثيل الذكورة وكلما إقتربنا من المناطق الشعبيّة (عمّان الشرقيّة). والعكس صحيح.. فكلما كنا ازاء طبقه فقيرة وإزاء رجال من عمر مرتفع ومستوى تعليم منخفض كلما اقتربنا من هذه الرؤية المهيمنه وكان حظوظ انتاجها اكبر. وكلما ارتفع المستوى الإجتماعي وكنا إزاء نساء شابات ومن مستويات تعليميّه مرتفعه إبتعدنا شيئا فشيئاً عن هذه الرؤية وأصبحت اعادة انتاجها ضعيفه.

الجانب الأول

مدخل الى الدراسة

مقدمة البحث : تاريخ إشكالية

توطئة : بعض المؤشّرات الدّالة على مكانة المرأة بالأردن وبالعالم

الى حدّ ألف وتسع مائة واربع وعشرين لم يكن يسمح للمرأة أن تتقدّم للبكالريوس في جميع أنحاء العالم والى حدّ ألف وتسع مائة واربع واربعين لم يكن للمرأة الحقّ في الأنتخاب في بلد ذي ديمقراطية عريقة مثل فرنسا، والى حدّ الف وتسع مائة وعشرين لم تكن المراة، في الخطّ الرئيسيّ العام ، تشتغل خارج البيت وخارج ملكية العائلة. والى حدّ الثلاثينات من القرن العشرين، لم يكن التعليم مختلطا (Gamble,2005) ولم تكن المرأة متواجدة في الفضاء العام. وذلك أنّ المرأة كانت في جميع المجتمعات لا تتعلم ولا تدخل المدارس المعدّة للرّجال، إذ انّ العلم سلطة والسّلطة لا يمكن ان يمتلكها الاّ من كانت له مكانة في الفضاء العامّ كرجال الدّين أو النبلاء الذين يهتمّون بتسيير الشأن العام.

لكن بعد الحرب العالمية الثانية، شاهدنا في المجتمعات الصناعيّة أوّلا ثمّ في جميع انحاء العالم تحوّلا عميقا لم يسبق له مثيل : لقد أصبح التعليم اجباريّا وفتحت المدارس ابوابها لأبناء الفقراء وللنساء، فدخلت المرأة التعليم بكثافة وسرعان ما تعادلت مع الرجل في السنوات السبعين من القرن الماضي وخاصّة في كندا والنرويج والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا. ثم لم تكتف بهذا التعادل مع الرّجل فتميّزت عنه وتفوّقت عليه وسبقته منذ بداية التسعينات ومازالت الى حدّ الآن متفوقة في جميع مراحل التعليم، حيث ان نتائج الفتيات تميزت عن نتائج الفتيان في مرحلتي الإبتدائي والثانوي وفاقت نسبتهنّ نسبة الفتيان في كثير من الجامعات في العالم وخاصّة في المجتمعات الغنية التي يفوق فيها معدل دخل للفرد ١٨ الف دولار أمريكي.

إنّ احصاءات اليونسكو لسنة (٢٠٠٨)، تبين انّ نسبة الفتيات في الجامعات في الولايات الأمريكية تبلغ ٦٨،١ مقابل ٦٠،٧ للفتيان وفي كندا ٥٨،٤ مقابل ٥١،٥ وفي النرويج ٢٩،١ مقابل ٢٦،٩ وفي فرنسا ٥،٣٠ مقابل ٢٩،٥.

لكن بالمقابل كلّما تضاعفت نسبة الفتيات في الجامعة وفاقت نسبتهنّ نسبة الرّجال، كلما اتسعت الفوارق بين النساء والرجال في الإختصاصات. فالرجال عادة ما يتخصصون في المواد التي تجلب المال والسلطة والجاه كالمواد التطبيقية والعلمية، لا بل مازالت الى حدّ الآن اختصاصات معيّنة

حكرا على الرجال كالمدارس العليا للمهندسين. امّا الفتيات عادة ما يتوجّهن الى اختصاصات ادبية تهتمّ بالذوق وبالجماليات. فبالولايات المتحدة الأمريكيّة على سبيل المثال لا الحصر نجد امرأة واحدة مقابل ٦،٦ رجلا في الهندسة، ومقابل ٢،٦ رجلا في العلوم الطبيعية ، ومقابل ١،٨ رجلا في الهندسة المعمارية والإعلامية، ومقابل ١،٣ رجلا في العلوم الإجتماعية، ومقابل ١،٢ رجلا في العلوم التجارية والإقتصادية؛ لكن هنالك رجل واحد مقابل ٥ نساء في مجال الصحّة، و ٣،٣ من النساء في مجال التربية، و ٢،٥ من النساء في مجال اللغات الأجنبية، وإثنتين من النساء في الآداب الإنجليزية و١،٧ من النساء في الفنون الجميلة. (اليونسكو، التقرير السنوي، ٢٠٠٩).

هذا يعني انه رغم تواجد المرأة بقوة وبكثافة في التعليم ، إلاّ انها ما زالت تتوجّه الى الإختصاصات الأقلّ حضاً والأقل اهمّية. فرغم هذا الجهد ورغم هذا البذل ورغم هذا العطاء ورغم هذا النضال المتواصل من أجل التغيير ورغم تأهّلها وقدرتها على المنافسة، فإنها الى حدّ الآن لم تتمكّن من أن تنتزع اوتحتل مكانتها في الفضاء العام. فالنظام الإجتماعي الذي تمّ بنائه من الرجال بمنطق الرّجال لمصلحة الرجال ما زال قادرا على إعادة انتاج نفسه. فكل الإحصاءات التي بين أيدينا تبيّن أنّ الرّجل ما زال يهيمن إن لم نقل يحتكر ميدان السّياسة والدّين و الفلسفة والعلوم التطبيقيّة والصّناعات الكبرى. ففي هذه الأنشطة، تغيب المرأة تماما أو على الأقلّ يكون تواجدها متواضعا ومن دون دلالة. فهي تمثل في مجال السّياسة وفي مجال التصنيع والشركات العالميّة الكبرى، قرابة ٤٨ بالمائة بكندا والنرويج وبلدان أوروبا الشمالية عموما وقرابة ١٥ بالمائة بأمريكا الشمالية أي بالولايات المتّحدة الأمريكية على وجه التحديد وقرابة ٧ بالمائة بفرنسا وقرابة ٥ بالمائة بألمانيا وكذلك الحال بإسبانيا وإيطاليا وأقلّ من ٣ بالمائة بالبلدان الآسيويّة والعربيّة والإفريقية مع درجات متفاوتة (اليونسكو، التقرير السنوي، ٢٠٠٩).

هذا التقابل الصّارخ الذي نشاهده على المستوى العالمي بين ما تبذله المرأة من جهد في العلم والتعليم وبين مكانتها التي تتبوّأها في المجتمع ، هو نفسه الذي يحكم وضعيّة المرأة بالأردن.

يمثل المتعلمون بالأردن ٩٧ بالمائة. بينما تنحدر نسبة المتعلّمات من النساء إلى ٨٧ بالمائة. وتتوجه الفتيات في الخطّ الرّئيسيّ العام إلى التعليم والى الصحة. في حين أنّ الفتيان يتوجهون عموما إلى الهندسة والعلوم الصّحية والطبّ والصيدلة والإدارة. وبالتالي نجد نسبة ٥٦ بالمائة من المتعلّمات يشتغلن في قطاعي التعليم والصحة. ويتركز الذكور في قطاعي الإدارة العامّة والسياسة والتّجارة والطبّ والصيدلية والهندسة. وبالتالي نجد نسبة قليلة جدّا من النساء في المجال السياسي

وهذا متوقع، حيث لا تمثل المرأة إلاّ ٦،٤ بالمائة من النوّاب في البرلمان و١٢،٧ بالمائة في المجلس التشريعي للأعيان و٧،٥بالمائة من المنتمين إلى أحزاب سياسية. كما تشكل نسبة المشتغلين من الذكور ٦٠ % بالمقابل لا يشتغل من الإناث سوى ١٢,١ % . وتمثل البطالة٧,٧ % بين الذكور مقابل١٨,٥ بين الإناث. ولا تملك المرأة من الأراضي والعقارات والمحلات سوى سوى ٣٠ بالمائة. (التقرير السنوي ٢٠٠٨ و الإحصاءات العامة للعام ٢٠٠٨).

لماذا هذا التقابل الصّارخ بين ما تبذله المرأة من جهد وكدّ ومكابدة ونضال وتفوّق في الجامعة من جهة وتغييب لها من الفضاء العام من جهة أخرى؟ لماذا نضيع كلّ هذه الجهود هدرا من دون أن يستفيد منها البلد وينتفع بها المجتمع؟ لماذا تُنفق ألأموال الطائلة لتعليم المرأة وجعلها قادرة على الإبداع في مجالات متخصّصة ثمّ نطالبها في ألآن ذاته بالعودة إلى البيت وعدم المشاركة في الشأن العام؟ لماذا نستتر وراء التقاليد ونمانع لنقف عقبة كئداء ضدّ تواجد المرأة في الفضاء العامّ؟ لماذا نعمل على تنمية تخلّفنا ونواصل في استعمال لغة مزدوجة كما يقول اوريل. (Orwell) : في كل يوم نطالب بتنمية مواردنا البشريّة وبالتعددية السياسية والاجتماعية والفكرية وبالعدالة والديمقراطيّة والقضاء على التخلّف بجميع أشكاله وفي كلّ يوم نعمل بوعي أو بغير وعي على إعادة أنتاج الهيمنة الرجولية وعلى إقصاء المرأة من المشاركة في الشأن العام وبالتالي على المحافظة على منطق العشيرة الذي يرى المرأة عورة يجب أن تستر وحرمة يجب إن تصان؟ هذه أسئلة تهمّني شخصيّا.

اهميّة الدراسة ومبرراتها

١- الأسباب الذّاتيّة لإختيار الموضوع: لكي أفهم، لكي أكتشف نفسي.

إنّها أسئلة تعيدني إلى نفسي وترجعني إلى شوارع طفولتي وتذكرني بما قامت به أمي لتجعل منّي امرأة خاضعة، طائعة، مستسلمة أو قل امرأة مقبولة حسب معايير القرية والعشيرة أي أن أكون ناجحة اجتماعيا. ولقد أدخلني أبي إلى المدرسة وشجعتني أمّي على أن أتعلّم وأستنير من دون أن تعرف أمي ومن دون أن يعرف أبي أن هذه المدرسة ستجلب المتاعب، إذ انّ ابنتهما عندما تتعلّم ستوجه النقد أوّل ما توجه إلى هذه الطريقة التي بها يتم صناعة المرأة وبناء الجندر في مثل هذه القرية التي تربيت فيها عندما كانت صغيرة.

إنّني كامرأة أعيش التناقض كتجربة يومية وكواقع مفروض، وكحالة لا مفر من قبول مرها قبل حلوها، حالة من فقدان الوزن وضياع الاتجاه، حالة تستفهم عن عشرات الأسئلة فيجاب عليها

بمئات الأسئلة الجديدة، من انا كامرأة أعيش في هذا المجتمع وماذا أريد؟ أين تبدأ ارضي وأين تنتهي سمائي؟ ما هي حدودي وأين هي حدود الآخرين ؟ هل يجب أن أفرض نفسي على العام أم اكتفي بالخاص، وكم املك من ذات خارج هذا السياق الملتبس؟، مثل هذه الأسئلة وغيرها إنما تفرض واقعا مشوشا وقلقا لملايين النساء في مجتمعاتنا العربية ممن وجدن أنفسهن مدفوعات إلى المجال العام بفعل التعليم والعمل، وتشدهن بنفس الوقت قوى فرضتها هندسة اجتماعية معقدة التكوين لا تفتأ تقدم صورا سريالية، تلونها بمختلف الألوان، تقدم التاريخ والحاضر والمستقبل بألوان يختلط فيها المحلي بالحضاري بالعالمي، وهي تخلق الحواجز وتعيد بناء الحدود والسدود أكثر مما تقدم الحلول والتسويات. وأنا في هذا الخضم كما غيري من النساء أعيش بوعي لا يشكل نسقا متصلا، بل تتساكن فيه الأفكار والمبادئ والاتجاهات، تساكنا لا يخلق التعايش والانسجام بقدر ما يفرض من التردد والتوتر والاضطراب.

كثيرا ما أتساءل هل من طبيعة الحياة أن يعيش المرء مشتتا ومضطربا إلى هذه الدرجة، هل عاش الجيل السابق مثل هذا الصراع، وهل كانت أمي قد خبرت تجارب مشابهة، ام إن القصة تخص جيلنا المعاصر الذي تربى على هذا المزيج العجيب من القيم والمعايير، قيم الجماعة بما فيها من كرم وشرف وتعاون وعفة وإيثار، وارتباط بالأرض، وكل ما حملته من رموز ظلت حاضرة في البيت والحي أو حتى المدرسة، فمن منا لم يقرأ حاتم الطائي، ومن منا لم يتمثل رمزية كرمه ونكرانه منقطع النظير للذات، ومن منا لم يتشرب من قصة هاجر زوجة أبراهيم الثانية وما تحملته لأجل وليدها، ومن منّا لم يعجب بشخصيّة الجدّ في رواية الطيّب صالح "موسم الهجرة إلى الشمال"، هذا الجدّ الحامل لأبهى مبادئ الثقافة المحلية.

وفي المقابل من منّا لم يشرب حتى الثمالة من مبادئ الثورة الفرنسية والأمريكية ومن فلسفة الحداثة وقيمها؟ ومن من منا لم يحلم بقصص سندريلا وبياض الثلج والأميرة النائمة؟ ومن منا لم يقرأ روبنسون كروزو وجين اير وسارتر وماركس ونيتشة وفرو يد؟ ، من منا لم يتشرب بتلك القيم التي تركز على الفردية والحرية والاستقلاليّة و النسبيّة والحق في الاختلاف مع الآخرين،؟ ومن منا لم تفتنه قصص الإبداع والخلق والابتكار؟ هل ذهبت تلك الأحلام مع الريح، أم هل لا يزال الحلم بعالم يسوده الانسجام ممكنا ومتاحا ومشروعاً ؟ من هنا جاء وجعي. وهو وجع كلّ هؤلاء النساء اللّواتي حكم عليهن بالإعدام قبل ولادتهن.

٢. الأسباب الموضوعية لاختيار الموضوع : دور المرأة في التنمية الشّاملة.

أجل هذا الوجع هو ليس فقط وجعي وليس فقط وجع كلّ هؤلاء النساء على اختلاف انتماءاتهنّ الإجتماعيّة والفكريّة والسّياسيّة وإنما أيضا هو وجع كلّ القوى الحيّة لمجتمع بأسره.

عندما تُغيَّبُ أغلبية النّساء وتحرم من المواطنة أي من المشاركة في صناعة القرار وعندما يقع عن قصد أو عن غير قصد، بسابق اضمار أو عن غير وعي، إقصاء نصف القوى الحيّة العاملة والنّاشطة، في مثل هذه الحالة - وهي الحالة التي تعيشها، باختلافات بسيطة، كلّ المجتمعات العربيّة - لا يمكن لمثل هذا المجتمع المهدور أن يتنافس مع المتنافسين وأن يدخل في حلبة الصّراع بين الأمم من أجل مساهمة فاعلة في صناعة الحداثة.

كيف نريد من مجتمع مبتور ومهدور، من مجتمع أعرج يمشي على ساق واحدة أن يتقدّم بخطى حثيثة وأن ينمو وأن يمتلك المعرفة وأن يشارك في صناعة العلم وأن يعتمد على نفسه في الغذاء وأن يعمل ويتحدّى ويقاوم ليضاهي مجتمعات متقدّمة كمجتمعات شمال أروبا وأمريكا حيث تؤثّر المرأة تأثيرا بالغا في المجتمع المدني وفي الشأن العام وحيث تضيق الهوّة بين الجنسين يوما بعد يوم وحيث يحاصرأيّ نوع من من التمييز الجنسيّ بطرق جادّة وناجعة ومتواترة وواعدة؟

يجب أن نذكّر لكي لا ننسى أنه الى حدّ أواخر السّتينات من القرن العشرين، كانت المراة الأردنيّة على الأغلب مثلها مثل أي امرأة عربية في القرية والمدينة وعلى اختلاف الإنتماء الإجتماعيّ قابعة في بيتها لا تخرج أبدا الاّ في مناسبات نادرة واستثنائيّة.

كلّنا ما زال يتذكّر كيف كانت الجدّة او الأمّ تقوم كلّ صباح قبل ان ينبلج الفجر لتعجن وتخبزوتعد الطعام. كانت الجدّة او الأمّ تقوم بمثل هذه العملية أكثر من مرّة في اليوم وكانت في الآن ذاته تقوم بتربية الأبناء ورعاية الدّواجن والدّواب. وكان على عاتقها أيضا جلب الماء وحمله على ظهرها من الواد او من العين التي تكون عادة على مسافة ليست بالقريبة دائما من البيت. وكان أيضا من مهامها لا فقط ترتيب البيت وغسل الأواني والملابس والأمتعة وانّما كذلك أيضا خياطة او تطريز او نسيج ملابسها الخاصّة وملابس كلّ افراد العائلة وأغطيتهم وما يتطلّب مثل هذا العمل من تنضيف للصّوف وغزل وصباغة ونسيج ممّا يجعلها تعمل طوال السنة من دون انقطاع لساعات متأخرة من الليل.

اردنا ان نذكر بهذا النمط من العيش الذي اندثر وولّى حتى يعلم هؤلاء الأجيال التي لم تعش هذه المرحلة كم أن المرأة كانت سجينة لهذه التفاصيل الصغيرة طوال عقود متتالية وكم كانت تهب عمرها كاملا لأعادة انتاج الطبيعة.

بتعميم الكهرباء وربط المنازل بالماء والإعتماد شيئا فشيئا على الآلات والتقنيات الحديثة، بدأت المرأة تتحرّر تدريجيّا من مثل هذه الأعمال الشّاقة والمضنية والمهينة وبدأت شيئا فشيئا تعود الى نفسها وتكتشف ذاتها وتمكّنت منذ منتصف القرن العشرين من الخروج من البيت - كما أسلفنا القول- والدخول الى المدرسة لتتعلّم.

لكن رغم هذا الحضور القويّ للإناث في المدارس والكلّيات ورغم هذا التميّز الذي سبق أن تحدّثنا عليه، فإنّ الفجوة بين الإناث والذكور ما زالت قائمة وانّ الهوّة بين الجنسين ما زالت واسعة وعميقة لا فقط على المستوى التعليمي وإنما أيضا على مستوى العمل وعلى مستوى التواجد والحضور والمساهمة الفعليّة في الشأن العام. فلا يزال في المجتمعات العربيّة ٦٠ مليون أميّا، ثلثيهم نساء. إذا ما اعتمدنا التقرير العام للأمم المتحدة لسنة (٢٠٠٩) حول المعرفة في المجتمعات العربيّة، فإنّنا نلاحض انّ الأمّية تعشعش عند الكبار سنّا. ويتّسع الرّصيد المعرفيّ كلّما انحدرنا في السنّ. بينما تملك الإناث في فئة الكبار وفي فئة الشباب على حدّ السّواء رصيدا معرفيّا اقلّ من الذكور وقد يصل أحيانا الى شبه العدم او العدم نظرا للأمّية المستفحلة بين الإناث الأكبر سنّا.أمّا نسبة الإناث الباحثات في الدول العربيّة، فإنّها تصل الى ٤٠ بالمائة في كل من مصر والكويت وتونس و٣٠ بالمائة في الجزائر وقطر و٢٠ بالمائه في المغرب والأردن وتتدنّى الى ما يتراوح بين ١٤ بالمائة و٤ بالمائة في عُمان واليمن وموريتانيا. ويشير التقرير كذلك الى أن المواطن العربيّ سواء أكان ذكرا أم أنثى لا يقرأ ولا ينتج معرفة ولا يبدع وما زال لم يدخل الى عالم الإنترنت. فنصيبه من اصدارات الكتب تمثّل ٤ بالمائة من نصيب المواطن الإنجليزيّ و٥ بالمائة من نصيب المواطن الإسباني.امّا معدّل استهلاكه لورق الكتابة والطباعة فإنه يمثّل ادنى ممّا يستهلكه المواطن في المجتمعات الصّناعيّة المتقدّمة بمئات المرّات.أمّا معدل استعماله للإنترنت فهو ١٧ بالمائه وتقع هذه النسبة دون المتوسّط العالمي الذي يقارب ٢٢ بالمائه. (التقريرالسنوي للأمم المتحده، ٢٠٠٩).

إنّ هذه الفجوة الواسعة والمفزعة التي تفصلنا عن المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة تزعزع كالزّلازل حلمنا الذي ما زلنا نحمله منذ عصر النهضة والمتمثّل في أن تكون المعرفة لكلّ النّاس

وأن نكون بواسطة التعليم والعلم سادة على الطبيعة وعلى أنفسنا. وتكشف لنا هذه الفجوة في الآن ذاته أنّ هذا الحلم لن يتحقق الاّ ببذل جهود كبيرة وبمثابرة لسنوات طويلة.

يبدو لنا أنّه لا يمكن البتّة ردم هذه الهوّة أو على الأقلّ تضييقها الاّ إذا عملنا باستمرار على ارساء تنمية شاملة تعمل على تقليص جميع أشكال التمييز وتعطي حظوظا واسعة وحقيقيّة كحقّ التعليم وحقّ العمل وحقّ المواطنة بمعنى المشاركة الفعليّة في تسيير الشأن العام والتدخّل فيه وحقّ الحلم الإبداع لجميع افراد المجتمع ولا سيما لغير المحظوظين منهم كأبناء وبنات المستضعفين من عمّال ومزارعين ومهمّشين. ونعتقد أن الشعوب لا تريد خبزا وما يرافقه من ترويض وتدجين ومذلة وتكميم للأفواه. إنّها تريد الحلم، تريد الإبداع، ، وتريد أن تكون سيّدة نفسها.

إنّ أزمتنا هي أزمة فكر وأزمة معرفة وأزمة رؤية، وأزمة أبنية سائدة في فكرنا وواقعنا ومؤسّساتنا العامّة. ولن نتجاوز هذه الأزمة الاّ بالنقد العقلاني والرؤية السّسيولوجيّة والأنتروبولوجيّة لهذه الأبنية السّائدة والمهيمنة. فلا يمكن للمرأة أن تتجاوز الحواجز وأن تتحرّر وأن تتقدّم الاّ عندما توجه النقد لهذه الأبنية السّائدة وتبحث في كيفية بنائها وتفكيكها. عندها تستطيع أن تعي واقعها وبامكانها ان تسعى لتغييره.

٣ - الإشكاليّة ومدار البحث: المرأة رهانا للصّراع

أجل، لنعي واقعنا كسوسيولوجيين، يجب ان تقطع مع الرّأي العام أي مع الحسّ المشترك أو بعبارة أخرى، يجب ان لا نترك المجتمع يتكلّم فينا ومن خلالنا كما هو الشأن عند أغلبيّة الناس ونعمل بطريقة تمكّننا من وضع المجتمع والمؤسّسات أمامنا وفوق طاولة التحليل. *ان نكون أحرارا*، يقول سارتر، *هو ان نقول **لا***.

بمعنى أن نقف وحدنا ضدّ الجميع وأن لا ننصت مثل أغلبيّة النّاس الى أساطير المؤسّسة وحكاياتها وخطاباتها.

هذا هو دور المثقف بالنسبة لسارتر وهذا هو دور السوسيولوجيّ او الأنتروبولوجيّ بالنسبة الينا : هو ان نقف في الحدود وفي الحواجز وان نقتفي أثر فرويد ونيتشة وفوكو وبورديو لنقوم بنوع من الحفريّات الأركيولوجيّة إن صحّ التعبير أو بعبارة اخرى بنوع من التنقيب العميق لتعريض كلّ المسلّمات الى الإنهيار وتعرية البنى الرّمزيّة اللاواعية.

من هنا نبدأ. يجب على الحقيقة أن تتعرّى وأن تعلن بصوت عال أمام الجميع على أنّها أكذوبة كبرى كما يقول نيتشة، هذا النّاقد العنيد الذي أراد أن يهدّم بمطرقته كلّ الحقائق السّائدة. علينا إذا أن

نفكّك مفهموم الأنوثة ونقوم بإعادة تركيبها جزءاً جزءاً أو بعبارة أخرى علينـــا أن نقـــوم بتفكيكهـــا وتحليلها ومساءلتها حتى تبوح لنا باسرارها وتعلن عن الشروط والضروف التي انتجتهـــا وعـــن تاريخ ميلادها وحدودها واستراتيجيّاتها ومناوراتها وانصارها واتباعها ومعارضيها.

أجل، علينا محاصرة الأنوثة كواقع وكمفهـــوم وكتـــصوّر وكرؤيـــة ومـــساءلتها واســـتنطاقها واستدراجها كما يستدرج المحللّ النفسيّ المريض حتى تقرّ وتستقرّ لنا على حقيقتها وتكتب لنا بخطّ عربيّ واضح وبلسان عربيّ مبين من انها ليست طبيعة طبيعيّة كما تدّعي، وليـــست جـــوهرا ثابتـــا ذات أساس انطلوجيّ قائم لذاته وبذاته كما تريد ان توهمنا به، وليست هويّة قديمة متقادمـــة صـــالحة لكلّ زمان ومكان كما تودّ حملنا على الأعتقاد بذلك وإنما هي انتاج للصّراع الإجتمـــاعي و نتيجـــة لتاريخ ولثقافة ولمجتمع في زمن معيّن ومكان معيّن وضروف معيّنة ورهانات معينة.

عندها يمكن أن نبدأ التفكيك والتركيب وإعادة البناء على حدّ قول دريدا(Derrida) وعنـــدها يمكن أن نتساءل : فكيف تصنع الأنوثة في الأردن بصفة عامّة وبمدينة عمّان بشكل خاصّ؟ ما هي أهمّ تجلّياتها؟ ما هي أهمّ خصائصها؟ كيف تصنع وكيف تبنى وكيف تفبرك؟ كيف نعلّم الفتاة علـــى أن تكون فتاة؟ ما هي المصانع والمؤسّسات والآليات والأدوات التي بها نصنع النساء كنساء؟ كيـــف تتمّ عملية التنشأة والترؤيض والتدجين في المنازل والمدارس والفضاءات العامة ومن خلال الـــرؤى والممارسات ومن خلال الآداب والفنون ومن خلال اللعب والإحتفالات ومن خلال التعامل مع الجسد والنظرة اليه لفبركة الأنوثة وصناعة النّساء؟

وكيف تقع عمليّة تحويل الأنوثة كإنتاج تاريخيّ وثقافي واجتماعي الى معطى بيولـــوجيّ ثابـــت وغير متبدلّ؟ كيف تتمّ عملية التطبيع هذه وتحويل السّوسيولوجي الى بيولوجي وتبديل التـــاريخي والثقافي الى طبيعي او الى نفسي أو الى ميتافيزيقي حتى يغلق باب النقاش ويزول الـــشكّ وتلـــبس الأنوثة لباس الحقيقة وتصبح واقعا لا يشكّ فيه الاّ زمرة من المثقفين الأحرار أو البـــاحثين. علينـــا هنا ان نلاحظ كيف أنّ كلّ سلطة تحمل على الإعتقاد وكيف أنّ الوهم أو الجهل أو اللا معرفة تكون الشّرط اللازم لتكريس التصنيفات الإجتماعية و للمحافظة على النظام الإجتماعي.

ولماذا نعمل على قلب الحقائق وتزييف الواقع؟ من له مصلحة في المحافظة علـــى مثـــل هـــذه التصنيفات؟ ماهي القوى الإجتماعيّة القائمة على صناعة الأنوثة وتطبيعها والمحافظة عليها؟ كيف انّ المرأة رهان للصراع وفضاء متنازع عليه بين القوى الإجتماعية الفاعلة في الواقع الإجتمـــاعي؟ هل هذه الإمضاءات والإمضاءات المضادّة على جسد المرأة هي امـــضاءات الأصـــالة والحداثـــة؟

وماذا نقصد بالأصالة والحداثة؟ هل الأصالة تمثّل كل هذه القوى الإجتماعية التي تعمل علـى بنـاء أنوثة ترتكز على نوع من التقسيم الإجتماعي اللاّ متكافىء للعمل بين المرأة والرّجل بحيـث يـتمّ المحافظة بشكل او بآخر على التمييز بين الجنسين، بين من يامر وبين من يطيع، بين مـن يـتكلّم و بين من يسكت، بين من يزرع و بين من يحصد، بين النهار والليل، بين الداخل والخارج، أو لنقـل باختصار بين الثقافة والطبيعة؟ وهل الحداثة تعني كلّ هذه القوى التقدّميّة التي تسعى بشكل او بآخر الى تضييق الهوة بين الجنسين وعلى خلق نوع من المساواة بين المرأة والرّجل؟

على هذه الإشكاليّة المترامية الأطراف، سنحاول ان نجيب في هـذا البحـث انطلاقـا مـن الفرضيّة التالية.

٤ - الفرضيّة الرّئيسة: حداثة تفرض السّؤال وخطابات محليّة تجيب

إنّ الإفتراض الأساسي أو الفكرة الرّئيسيّة التي سيتمّ وضعها على المحكّ مفادهـا أنّ الحداثـة تسدّد ضربات متتالية و مؤلمة و بالغة الخطورة للبداوة أو للنّظام الاقتصادي والاجتماعيّ و الثقـافيّ و السياسيّ القديم و تجبره رغم مقاومته الشّرسة و الهستيريّة على الاستقالة و التخلّي عن مهامـه و على رفع يده عن الكتابة في هوية المرأة وفي جسدها، و ترك المجال للحداثة لمسح المخلّفات و البقايا من الذّاكرة و دحضها و نسيانها و إبدالها بذاكرة جديدة.

بالتالي فإن الحداثة سوف تبقى الفاعل والمحرك الأساسي بينما تبقى ردود الفعل من المجتمعات التقليدية لا تعدو كونها انفعالا عكسيا، وهذا يتضمن أن الحداثة هي الفاعل القوي الذي يفرض السؤال، بينما يتحتم على المجتمعات التقليدية الإجابة على شكل خطابات إما معارضة أو ممانعة أو خاضعة أو وسطية توفيقية، وهي في أحسن أحوالها لن تكون إلا صنيعة سؤال الحداثة الفاعلة، بما في ذلك الخطابات الموغلة في الأصولية، تلك التي تحولت بفعل الحداثة إلى إيديولوجيا دغمائية تحاول بكلّ جهدها أن تلوي عنق التاريخ وتعتصره لتجد الإجابة على سؤال الحداثة الكبير. ومن هنا يمكن القول أننا حتى في أشد خطاباتنا رفضا إنما نقدم خطابا هو أيضا مستورد من الغرب لأنه يحاول الإجابة على سؤال طرحه الغرب علينا في الأساس. وهذا ما يريد أن يبيّنه عبد الله العروي، هذا المفكّر المغربي في جميع دراساته ولا سيما في **الأيديولودجيا العربيّة المعاصرة**.

سنحاول استثمار هذه الفرضيّة في بحثنا الذي سيكون على النحو التّالي :

٥ - التصميم العام للبحث : في صناعة المرأة في مدينة عمان

لنجيب على هذه الإشكالية ولنضع تحت المحكّ هذه الفرضيّة، ارتأينا أن نوجه البحث إلى ثلاث واجهات.

في المحطة الأولى سوف نحاول بناء رؤية أو نظريّة بواسطتها يمكن أن يتسنّى لنا أن نطرح أسئلتنا على الواقع إذ أن هذا الأخير لا يتكلّم كما يقول باشلار(Bachelard) إلا إذا ما وجهنا إليه السؤال. كما أن الظّواهر السوسيولوجية لا تكون سوسيولوجية كما يقول لفي استروس (Lévi- Strauss)إلا إذا وقع إرجاعها إلى نظريّة أو إلى نسق او الى نظام. هذه الواجهة تتألف من فصلين اثنين. في الفصل لأوّل سنحاول بناء مفهوم الجندر(Gender) وسنبين كيف تفبرك الأنوثة وكيف تصنع المرأة. وفي الفصل الثّاني، سنبحث في موازين القوى الاجتماعية الفاعلة وحجم تأثيرها في حلبة الصراع القائم حول المرأة كرهانا وكفضاء عموميّ متنازع عليه.

على واجهة ثانية، سنحاول اقتفاء أثر مناهج سوسيولوجيّة تمكّننا من بناء موضوع بحثنا بناء علائقيّا علميّا. وتتكوّن هذه المحطة من فصول اربعة. في فصل أوّل، سوف نناقش كيفيّة بناء الموضوع والقطيعة مع السوسيولوجيا العفويّه ثم في الفصل الثاني سنقف على المناهج السّوسيولوجيّة التي سنتّبعها في البحث. وفي الفصل الثالث، سيقع التركيز على التقنيات والأدوات التي سنعتمدها في هذه الدّراسة. و سنخصّص الفصل الأخير إلى مكان الدراسة.

أمّا المحطّة الثالثة، فهي تتعلّق بالبحث الميداني وهي تنقسم بدورها إلى فصول أربع. الفصل الأوّل يتناول صناعة المرأة من خلال العمل. والفصل الثاني يشتغل على بناء الجسد. والفصل الثالث يبحث في كيفيّة فبركة الأنوثة من خلال اللباس. إمّا الفصل الأخير فهو يحاول رصد صورة المرأة في عيون الرّجال وفي عيون النساء بمدينة عمّان. وينتهي البحث بخاتمة عامّة نركز فيها على أهمّ النتائج التي توصلنا إليها ونشير فيها باقتضاب شديد إلى بحوثنا المستقبلية.

ولعلّه من المفيد أن نشير في ختام هذه المقدّمة إالى بعض المشاكل والصّعوبات التي واجهتنا أثناء قيامنا بالبحث الميداني.

٦ - حدود البحث: الصعوبات والمشاكل

لم تشكل مسألة انعدام مصادر التمويل العقبة الكأداء الوحيدة خلال العمل في هذا البحث، لقد كانت مثل هذه المسائل لا تشكل شيئا يذكر أمام الصعوبات الميدانية التي واجهت الباحثة عموما، فالكثير من الرجال يتحرجون من الإجابة على موضوعات يعتبرونها تدخل ضمن تصنيفات العيب والحرام والمحظور، إضافة الى ان الباحثة لم تكن بعيدة عن مثل هذا المناخ وهذه العقليّة. ففي الكثير من الأحيان لم يكن سهلا عليها طرق الكثير من الموضوعات والبحث فيها لكونها تنتمي هي أيضا إلى طبقة شعبية محافظة ولم تألف مناقشة بعض المسائل الحساسة بشكل مفتوح خاصة بين الرجال ، وهذا لا يعني إن الحديث مع النساء كان اقل صعوبة، فقد لجأت الكثيرات إلى التغطية والتورية وتجنب البوح بالمكنونات الحقيقيّة الكامنة في أنفسهن، وذلك بحسب تقديري يرجع إلى عدم وجود الجرأة الكافية لدى الكثيرات ولعدم وجود الكلمات ولعدم المقدرة على التعبير وخاصة عند النساء المنتميات إلى طبقات فقيرة غير وارثة للثقافة، إضافة إلى ذلك الحرص المعهود لدى النساء العربيات عموما على الظهور بمظهر محافظ حتى عند أكثرهن تبرجا وانفتاحا ، فكلّهن عموما ينزعن لتقديم صورة هي أقرب إلى الصورة النمطية التي تعكس وتمثّل الرؤية السّائدة والخطاب السّائد وليس ما تقوله هي، فليس المبحوث غالبا من يتكلم وإنما الآخر أو لنقل الهيمنة هي التي تتكلّم فيه. وهو أمر معهود لدى السّوسيولوجيين ولم يشكل مفاجئة كبرى للباحثة وإنّما كان مؤشرا للاغتراب عند هؤلاء المستضعفين اقتصاديّا وثقافيّا وسياسيّا.

اهداف الدراسة : تهدف الدراسة الى

١ – مناقشة الجدل القائم بين الطبيعة والثقافة على صناعة المرأة

٢ – مناقشة القوى الأجتماعيّة الفاعله ومدى تأثيرها في كيفية صناعة المرأة في مدينة عمّان

٣ – مناقشة مفاهيم الحداثة والتقليد والهويّة والأصالة على ضوء دلالاتها وعلاقاتها ببعضها البعض.

٤ – دراسة منطقة الدراسة من حيث تاريخ نشأتها وتركيبتها الإجتماعيّة.

٥ – مناقشة الفضاءات النسائيّة في مدينة عمّان، وطبيعة علاقتها بصناعة المرأة.

٦ – تحديد آليات وتقنيات صناعة الجسد من جراحات تجميل، وثقافة وفضاءات فنون التجميل والرياضة والجمناستك وجميع خطابات الصحة الجمالية الحديثة.

٧ – تحديد طبيعة اللباس التقليدي والحداثي وجميع الخطابات المؤيدة والمعارضة له.

٨ – رسم حدود وملامح الصورة العامة للمرأة في مدينة عمّان في عيون الرجال والنساء من سكان المدينة.

تساؤلات الدراسة : ستحاول هذه الدراسة الإجابة عن التساؤلات التالية

١ – هل تعرّف المرأة في مجتمع مدينة عمّان على الأغلب من خلال الطبيعة ام الثقافة.

٢ – ما القوى الإجتماعيّة الفاعله وما هو تأثيرها في صناعة المرأة وما هي طبيعة العلاقة فيما بينها.

٣ – ما الفضاءات النسائية المعبّرة عن دور ومكانة المرأة وعلاقتها ببنائها وصناعتها.

٤ - ما أهم الآليات الفاعله والمهيمنه على صناعة جسد المرأة الشرعي واللباس في مجتمع مدينة عمّان .

٥ – ما هي الخطابات الثقافيّة والمعرفيّة المهيمنه على صناعة المرأة في مدينة عمّان، وما هي اهم الملامح الراسمة لصورتها في التمثلات العامة للناس.

ولقد تم إختبار الإجابة عن هذه التساؤلات، اولاً من خلال ما تمّ انتاجه من معرفة في العلوم الإجتماعيّة ذات الصلة بموضوع هذه الدراسة. وثانياً من خلال نتائج الدراسة الميدانيّة التي إعتمدت تحليل نتائج الدراسة الميدانيّة التي إعتمدت تحليل إستجابات الحالات المدروسة، وعلى أساس أن هذه الإستجابات يتم بنائها وتشكيلها تبعاً لأشكال الخطاب السائدة حول الموضوع.

الجانب النّظريّ

صراع العالمي والمحلي حول صناعة المرأة (هل المرأة تولد امرأة ام تصبح امرأة)

I- الفصل الأوّل: هل المرأة تولد إمرأة أم تصبح أمرأة

" المرأة لا تولد إمرأة بل تصبح إمرأة "

سيمون دي بوفوار في ***الجنس الثاني***(١٩٤٩)

١ - *الطبيعة والثقافة/ الجنس والجندر* :

لا نستطيع أبدا أن نكتفي من ترديد مقولة لوسيان ملسون : " **ان الانسان ليست له طبيعة بل له تاريخ** ". أي ان الطبيعة الإنسانية كمجموعة من الإمكانيات والإستعدادات لا يمكن لها ان تتحّق وأن تصبح موجودة بالفعل الا بواسطة الثقافة كفضاء (زمكانيٍ) عام للتربية والتنشئة والتعليم. (لوبروتون، ٢٠٠٥).

لقد بيّنت بحوث الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع كيف ان الكثير من الظواهر المتعلقة بالإنسان والتي نتعامل معها على انّها موجودة بفعل الطبيعة هي في الواقع لا تمتّ للطبيعة بصلة وإنما تصارعت أطراف اجتماعيّة كثيرة لكي تلبسها لباس الطبيعة، وأنه قد جرى تطبيعها لتبدو وكأنّها طبيعة طبيعيّة. فالكثير من الظواهر بدت وكأنها ظواهر بيولوجيّة صرفة، من خلال ربطها وإرجاعها باستمرار الى عناصر الجنس والعمر كأدوات قياس، إضافة إلى إبراز صلاتها بالوضائف ذات الطبيعة البيولوجية.

إنّ عمليّات التطبيع هذه بما حملته من تصنيفات جنسيّة أو طبيعيّة لم تكن في حقيقتها سوى مناورة أيديولوجيّة لا يصعب على الناظر المتمعّن تعريتها وفضحها وإرجاعها إلى مكانها الحقيقي في التّاريخ وحلبة الصّراع الاجتماعي. وبتعبير آخر فإنّ هذا يعني تحديداً ان مفاهيم المجتمع للرجل و للمرأة و الطفل، هي كغيرها من المفاهيم الاجتماعية بنيت أساسا داخل الوسط الاجتماعي في زمان ومكان يمكن تحديدهما ضمن السياق التاريخي لتشكّل وبناء ثقافة من الثقافات، وإن ربط هذه المفاهيم بالجنس كمعطى بيولوجي هو من باب التعامي عن الحقيقة العلميّة لتحقيق أغراضٍ غير علميّة.

و لفضح عمليّة التطبيع هذه يكفي الرّجوع إلى مسألة الأطفال المتوحّشين الّذين لم يعيشوا في المجتمعات الإنسانية ليتبيّن لنا انّ هؤلاء الأطفال لا يستطيعون الكلام أو المشي على القدمين أو الضحك أو التفكير أو غير ذلك ممّا نسميه بالطبيعة الإنسانيّة.

في هذا السياق يفاجئنا فليب إرياس بمقولة تفيد بأن مفهوم الطفل(١) إنما هو اكتشاف جديد من اكتشافات مرحلة الحداثة، ويبين لنا في بحث متميّز أن مفهوم الطفل لم يتحوّل الى ظاهرة سوسيولوجيّة مكتملة إلا مع قيام الثورة الفرنسية وبروز الطبقة البرجوازيّة كطبقة استطاعت حسم

الصراع الاجتماعي في فرنسا لصالحها خلال تلك الحقبة، ويوضح إرياس أن سرّ عناية هذه الطبقة بخلق هذا المفهوم إنما يعود الى اعتقادها الراسخ بأن الطفل إنما يشكل الركيزة الأساسية لبناء المجتمع الحديث، وأنها أرادت من خلال هذا الاكتشاف أن تجعل من الطّفل فضاءاً للإستثمار وأداةً فاعلةً للإنتاج والإنتاجيّة. وبتعبير آخر فإنه يمكن القول مع إرياس أنّ البورجوازيّة كطبقة ثوريّة هي التي أنتجت الطفولة كظاهرة سوسيولوجيّة لأوّل مرّة في التّاريخ الإنسانيّ. وأن هذه الظاهرة يمكن إرجاعها الى سياق التاريخ والصراع الاجتماعي الذي خاضه المجتمع الفرنسي إبّان الثورة التي ارتبطت تحديداً ببلدان أوروبا الغربية الأكثر تقدماً في ميدان الصناعة والتكنولوجيا أي في فرنسا وانكلترا تحديداً. (Aries 1960).

ولا يمكن ان لا نتعرّض في هذا السياق لذلك الكتاب القيّم لسيمون دي بوفوار Simone (De Beauvoir) الجنس الثاني(The second six) الذي تم طبعه لأوّل مرة ّسنة ١٩٤٩ حيث تبيّن ببحوث سوسيولوجيّة كيف أن المرأة لا تولد إمراة بل تصبح أمراة على حدّ تعبيرها أي أن المرأة ليست فقط كياناً بيولوجياً وإنما هي نتيجة للتاريخ والثقافة والصراع الإجتماعي.

---

١) لا يتسع المجال هنا عن الحديث عن بحث فيليب ارياس بالتفصيل الا ان اهمية ذكره تأتي في سياق توظيفه لبيان كيف ان الظواهر السوسيولوجية يتم بنائها هي ايضا. وأنها كما تخضع للبناء تخضع للهدم أو الترميم وذلك وفقا لما تقتضيه ارادة القوى الفاعلة والمنتجة للخطاب في المجتمع ، وهو يبين في هذا البحث أنّ الطفل لم يتحوّل من كائن غير ناطق ومن حدث اجتماعيّ لا أهميّة له إلى ظاهرة سوسيولوجيّة متكلّمة إلاّ مع قيام الثورة الفرنسيّة وبروز البرجوازيّة كطبقة فاعلة في الصّراع الاجتماعي، فلقد كانت الأرستقراطيّة في أوروبا الغربيّة في ذلك الحين تتجب الكثير من الأطفال مثلها مثل الطّبقات المستضعفة وفي الآن ذاته كانت لا تعطي أية أهميّة لهؤلاء الأطفال لا بل كانت تعمل على إرجاعهم إلى طفولتهم أو إلى شبابهم لتهميشهم كورثاء من أجل أن يتمادى المالكون الكهول أو الشيوخ في ملكيّة الأرض وفي الاستحواذ على الجاه والسلطة والحكم. في نفس الوقت كانت البرجوازيّة تعمل جاهدة على تحديد النّسل وإنجاب القليل من الأطفال مع حرصها على أن تتكلّم عن الطّفل وعن كيانه وعن رعايته الصحية وعن حقوقه المدنية وعن تعليمه وعن ادبه، ممّا أدّى في النهاية ، إلى سنّ قوانين لفائدة الطّفولة وإنشاء مؤسّسات ومدارس لرعاية الطّفل وتعليمه ، وصولا إلى نموّ جملة من العلوم في القرن التاسع عشر يبحث كلّ علم في جانب من جوانب الطّفل كالجانب ألألسني والجانب السوسيولوجي والأنثروبولوجي والسيكولوجي والفسيولوجي وغيرها. كلّ هذا الاعتناء بالطّفولة يأتي من كون أنّ البرجوازيّة تعتقد اعتقادا راسخا أنّ الطّفل هو أب الرّجل على حدّ عبارة فرويد أي أنّه المركز والرّكيزة والأساس للمجتمع بأسره.

ولا يمكن كذلك أن لا نتعرض في هذا السياق إلى بحوث مارجريت ميد(Margaret Mead) الميدانيّة لدى قبائل أوقيانوسيا في الثلاثينات من القرن الماضي حيث تبيّن أنّ الأنوثة، مثلها مثل الذكوره ، لا تختلف فقط بل أنها قد تتناقض في المعاني والدّلالات من قبيلة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر.(Jackson and scott, 2002) .

كما لا يمكن لنا أن ننسى البراهين القوية التي قدّمها لنا فرانتز فانون (Fanon, 1961) منذ السّتينات من القرن العشرين في كتاب لم يلبث أن أصبح مرجعا لجميع المستضعفين في الأرض، تلك البراهين التي أثبتت "*بأنّ الزّنجيّ، ما كان أبدا زنجيّا إلاّ* عندما *وقع استعماره من الأبيض*".

إن كل ذلك يعزز بلا شك الرأي الذي يقول : أن الحقائق الإجتماعية يتم بنائها داخل حلبة الصراع بين الأطراف الاجتماعية المتنازعة. وكنتيجة لهذا الصراع يفرض الغالب رؤيته للتقسيمات الإجتماعية وللأدوار بين الرجل والمرأة، كما يتم تقسيم الفضاءات القائمة.

ويكفي ان نأخذ مثالاً من المشرق او المغرب العربي الإسلامي لنرى كيف تم تقسيم الفضاء المكاني والسكني وفقا لمفاهيم الداخل والخارج، والخاصّ والعام، والغياب والحضور بشكل يحقق الانسجام مع خطابات قوى اجتماعية اتيح لها ان تسود وتكرّس تمثلاتها ورؤاها كحقائق وكوجود، وذلك خلال فترة زمنيّة محدّدة من تاريخها .

وهذا ما تؤكده المرنيسي (١٩٨٧) : فالرمزيّة الجنسيّة كإنعكاس وتعبير عن التراتبية التي يتبنّاها النظام الإسلامي، يعكسها ايضا تقسيم المكان الإجتماعي الى مكان منزلي ومكان آخر عامّ تعبيرا عن علاقة سلطويّة وتراتُبيّة.

فالهندسة الإجتماعية في بلادنا العربية تقسم العالم الى عالمين مختلفين كأشدّ ما يكون الاختلاف: عالم الرجال، وهو عالم من لهم السّلطة والنفوذ، وعالم النساء الذي يمثل مجال الحياة الجنسيّة والأسرة، فمن جهة هناك من يتكلّم ويتكلّم بقوّة وفي المقابل هنالك من هو خاضع ولا يتكلّم، وهما أيضا عالمان تتحكم فيهما مفاهيم وقوانين متعارضة بشكل كيّفي عمليّات التبادل الإجتماعي (المرنيسي، ١٩٨٧).

دعنا ننظر إلى مفهوم الجسد مثلاً، لنبيّن كيف انّه رهان للصراع الإجتماعي بين قوى إجتماعية مختلفةٍ يريد كل طرف من الأطراف ان يلوّنه بلون خطابه ويترك فيه بصمته وإمضائه كوشم أو كوسمة، ويكتب فيه ومن خلاله قصّته، ويسجّل عليه ذاكرته، ويصيغه حسب تصنيفاته و تمثّلاته ورؤيته للكون وللإنسان وللحياة، وفي الآن ذاته يعمل طرف آخر على تحصين ذلك الجسد

بإزالة بقايا الآخر وما رسمه عليه، ومسح الذاكرة المـضادّة أو إعـادة ترتيبهـا بحـسب رؤيتـه ومصلحته. فيجد فيه ما يقرر أنه عورة يجب أن تحجب وتطمس، فيحشد علـى حـدودها جميـع معاني الشرف والأخلاق، ويدعوا الى إبقاء الجسد ضمن الفضاء الخاص، في حين نجد في المقابل من ينادي " بتحريره" تبعاً للمعايير الليبرالية الفردية الحديثة ومنطقها المستند الى حقـوق الإنـسان والديمقراطيّة والمساواة بين الرجل والمرأة وكل ما نادت به حداثة الأنوار من قيم ومثاليات، اورؤية تنسجها ثقافة الشركة وفقاً لمنطق السوق، وبعيداً عن ما يمكن ان يمتّ لمفاهيم الـشرف او منطـق الأخلاق بصلة. فأي نوع من المعايير هي معايير الشرف تلك ؟ وكيف يمكن لها أن تنسجم مع قـيم السوق والبيع والشراء والعرض والطلب. فإذا كان الجسد مطلوبا فإنه سوف يصبح سلعة كغيـره من السلع، وهو بذلك سيخضع للتصنيف والتبويب والتسعير وسوف يباع وتباع بواسطته سلع أخرى كما هو الشأن في الإعلان.

هذا يعني أن المعاني والدلالات تبنى وتوزع وتتغير باستمرار، وهي تدخل ضمن رهانـات الصراع القائم، وتعكس خطاباته.

وعلى مستوى علم النفس التحليليّ، يرى لاكان (Lacan) أن تجربـة المـرور مـن مرحلـة الرضاعة الى مرحلة الطفولة تشكّل حدثا هاماً وحاسماً في حياة الفرد، حيث يرى ان الرضيع ما قبل الأوديبي يعيش ما يسمّيه بالعالم "الخيالي" Imaginary وفي هذه المرحلة يكون الرضيع، الذي لـم يتعلم الكلام بعد موضعا للإنطباعات والخيال وكل انواع الغرائز، وليس لديه اية فكرة عن الحـدود والممنوعات، أي كما هي الحال مع فرويد، لا يعرف الرضيع ان جسده ليس هـو العـالم. وعبـر "المرحلة المرآتية" يدخل الطفل الى " العالم الرمزي" :The symbolic أي يدخل الى عالم اللغـة حيث يكون " الحقيقي" – العالم الحقيقي الذي لا يمكن ان يتعرّفه ابداً إلاّ بواسـطة اللغـة والأنظمـة التمثيليّة الأخرى التي تعمل على طريقة اللّغة. وإن هذا الدخول في " الرمزي " يقتضي قبول اللغـة والأنظمة الإجتماعية والثقافية التي تهيمن على محيط الطفل، ويسمي لاكان(Lacan) هذه المنظومة السلطوية الكبيرة التي تعمل من خلال اللّغة "اسم الأب" إقراراً بالطبيعة الأبويـة التـي تتـسم بهـا تنظيماتنا الإجتماعية. (بارنتس،٢٠٠٩). فاللّغة حسب ما يعتقد لاكان هي ليست مجرد الفاظ، هـي في الحقيقة تعريفات مسبقة للأشياء، وجاهزة وموجودة في اللاوعي (Gambel, 200١).

أما بالنسبة لألتوسير (Althusser) يمكن أن تقابل المرحلة المرآتية الأيديولوجيا التي تـوفر الأدوات اللازمة لكي يكتسب الفرد هويته الإجتماعية من خلالها (Gambel, 200١)، أي ان مـا

هو طبيعي في حياة الفرد ينتهي بمجرد دخوله الى عالم اللغة ليترك للثقافة مهمة رسم الأدوار وتوزيع المعاني وتحديد الهويات.

يشير مصطلح الثقافة إلى ذلك الجزء المتوارث للسمات المتعلّمة في المجتمعات الإنسانية، وهو ما يقابل السمات التي يرثها الإنسان بيولوجيا وليس من خلال التعلم. (Kuper and Kuper,2005). عندما قال فرانتس فانون(Frantz Fanon) "***ان الزنجي لم يكن زنجيا ابدأ إلا بعدما وقع استعماره من الأبيض***" (Frantz Fanon, 1962)، قد عنى بذلك أن الصفات البيولوجية بالنسبة للإنسان ذو اللون الأسود لم تلعب دورا كبيراً في التعريف بمفهوم الزنجي، وأن بناء المعاني والدلالات أنجز فقط عبر الاستعمار .

ولننظر مليّاً الى دونية النّساء أو السود التي استبطنتها وما زالت تستبطنها أجيال عديدة من البيض والسود والنساء وتعتبرها وكأنها حقيقة وواقع ملموس، ولو تأمّلنا في هذه القضيّة جيّدا لوجدنا أنّنا نتعامل مع تقابلات ثنائية حوّلتها السلطة (سلطة الذكور البيض) الى حقائق معرفيّة، ويصبح اذا من السهل ان نبين انَّ ما يسمى "معرفة" في كثير من الحالات، ما هو الا إنعكاس لعلاقة سلطة بين الذات (العارف) والموضوع (أي ذلك الذي يعرّفه العارف)، (بارنتس،٢٠٠٩). أي ان فضح ما يسمى " حقيقة" يكمن في حل رموز هذه المعادلة (المعرفة- السلطة) وتفكيكها. ومن هنا تسائلت سيمون ديبوفوار عن مدى حرّية المرأة في الهروب من تعريف وتصنيف الثقافة لها كجنس من الدرجة الثانية (Fillingham,1993) .

فالنساء والاطفال والعبيد – والقول لفوكو، لا يملكون السلطة على انفسهم الى حد بعيد، ويعود ذلك إلى عدم الاعتراف بهم كمواطنين، لذلك هم مستبعدون من الميدان العام في تصريف شؤون المجتمع.(Turner,1984).

وبالعودة الى الدراسة التي قدّمتها مارغريت ميد (Margaret Mead) في الثلاثينات من القرن الماضي والتي أجرتها على ثلاث مجتمعات تقليديّة مختلفة الثقافة نجد ان نتائج الدراسة ايدت الفرضيّة التي انطلقت منها الباحثة، والقائلة بأنَّ مفهوم الجنس هو من المفاهيم الثابتة في جميع الثقافات لكن الأدوار الإجتماعية المناطة بالجنسين ترتبط بمفهوم الجندر (النوع الاجتماعي) وأن هذه المفاهيم هي التي تختلف من ثقافة الى أخرى، وبناءا على هذه الدراسة جرى التفريق بين مفهوميّ الجنس والجندر، فالأول أصبح يختصُّ بالدلالة على المستوى البيولوجي، والثاني يختصُّ بالدلالة على المستوى الثقافي، فمفهوم الجندر يختلف في معناه ومضامينه ودلالاته وارتباطاته

والوظائف والأدوار المنوطة به من ثقافة الى أخرى، وهو رأي يؤيّده الكثير من منظّري الماركسية الذين يعتقدون بأن الفوارق بين الذكور والإناث قبل ظهور النظام الرأسمالي لم تكن تتعدى الفوارق البيولوجية، وأن مفاهيم الذكورة والأنوثة التراتبية والنظرة الدونية للمرأة والأدوار المرتبطة بها لم تظهر الا مع ظهور هذا النظام.(Gambel,1998)

فمفاهيم الذكورة والأنوثة إذن مرتبطة بالثقافة وهي تختلف من ثقافة الى أخرى وتبنى تبعا للمعاني والرموز التي توزّع من قبل السّلطة. (Jackson and scott, 2002).

فالثقافة هي إذن سلطة رمزية طاغية كما يرى بورديو Bourdieu ، فهي التي تتولى مهمّة الحمل على الاعتقاد والإقناع، وإقرار رؤية ما دون غيرها، وهي تمتلك قوة شبه سحرية وقدرة هائلة على التعبئة، إذا ما تحقق شرطها الأساسي، وهو ذلك المتعلّق بالإعتراف بها والإعتراف بسلطة من ينطق بها، لأن ذلك هو ما يعطي للكلمات قوتها ويجعلها قادرة على حفظ النظام واستمراره، فليست سلطة الكلام الا السلطة الموكولة لمن فوّض اليهم امر التكلّم والنطق بلسان جهة معينة. فاللّغة بحسب بورديو تتمتع بسلطة تستمدها من خارجها أي من الثقافة التي تبنيها. (بورديو،١٩٩٠).

وبالنظر حتى الى الحصيلة العلميّة التي تم انجازها حول المرأة - إذا ما استثنينا أعمال مارغريت ميد(Margareat Mead) في الثلاثينات -، لم يكن يُنظر إلى المرأة من زاوية أنتروبولوجيّة ولم تكن هذه الأدوار تبعا لذلك مبرمجة أساسا على أجندة علماء الاجتماع أو ضمن أولويّاتهم في دراستها كظاهرة، على اعتبار أن الصفات والأدوار الأنثويّة هي عالميّة الطابع تحدّدها البيولوجيا والطبيعة فقط وليس الثقافة. Kuper and Kuper,2005)).

لقد أصبحت مثل هذه المقولات القائمة على البيولوجيا بمثابة الأيدولوجيا التي يتم توظيفها كذريعة لتعيين الهويات في المجتمع البطريركي تحديداً. فالدور الذكوري هو دور الجنس المسيطر، بينما الدور الأنثوي هو دور الجنس الخاضع. وأمّا الأنوثة فهي ليست اكثر من مجموعة الصفات والحالات التي إذا تمثّلها الجسد النسويّ فهو مؤنّث والاّ فهو خارج الأنوثة (وبالتالي خارج النظام)،(الغذامي، ١٩٩٨).

ويتم استبطان هذه الأيديولوجيا الجندرية لدرجة تبرير التفاوت والهرمية وربما حتى تبرير العنف والقمع، ويبلغ هذا التمثّل من القوّة درجة إقناع الطرف المتضرّر، بحكمة هذا القمع و

بشرعيّته، هذا التطبيع ينعكس في الثقافة من خلال صنع صور جندرية ذهنيّة تتكفل اللغــة بإعــادة انتاجها، وتمثّلها كفعل وكسلوك (Lorber,1994).

هذا العنف الثقافي هو من باب العنف " الرمزي" الهادىء اللامرئي اللامحسوس حتى بالنـسبة الى ضحاياه، ويتمثل في ان تشترك الضحيّة وجلادها في نفـس التـصورات عـن العـالم ونفـس المقولات التصنيفيّة، وأن يعتبرا معا من المسلمات ومن الثوابت كما يقول بورديو(Bourdieu).

إن اشدَّ انواع العنف ضد المرأة العنف الثقافي المقنّن العتيق الذي تعود ممارسـته الـى مئـات السنين إن لم نقل آلافها، اشد انواع العنف الثقافي هو ذلك العنف الرمزي الذي يبدو بديهياً ويفـرض نفسه على الضحيّة والجلاّد والقاضي، ولا يكاد يحمل مبررات له، بل ويقول عن نفـسه انـه لـيس عنفاً. (بن سلامة، ٢٠٠٥). فالسجين، بنظر فوكو(Foucault)، لا يرى المراقب هناك في البرج المخصص " الأنتيكون "، ولا يعرف ابداً اذا كان مراقبا ام لا، وهذا اهم أثر للأنتيكـون فـي نظـر فوكو(Foucault)، اي انه يخلق لدى السجين احساساً واعياً ودائماً بأنَّه مكشوف للعيان مما يـسهّل عمل السلطة (Fillingham,1993).

فالسلطة عند فوكو(Foucault) تماما كالأيديولوجيا تستمد قوّتها من كوننا نصدق ما تقوله لنا، وهي في الواقع كالأيديولوجيا عند التوسير(Althusser)، تعطينا إحساساً بالإنتمـاء وتـساهم فـي سعادتنا ورضانا عن أنفسنا، فنصبح متواطئين مع السجن والسجّان (بارنتيس، ٢٠٠٨).

ويعتقد كونل، Connell (١٩٨٧) أن الذكورة والأنوثة تتجليان فـي اشـكال متنوعـة فـي مختلف المجتمعات والثقافات. وأحيانا داخل المجتمع الواحد. وعلى المستوى الاجتماعي، تتـدرج هذه الاشكال المتباينة في نظام تراتبيّ تدور كل المستويات فيه حول هيمنة الرجال علـى النـساء، ويستخدم كونل نموذجا مثاليا للذكورة والأنوثة في الهيكل التراتبي الذي وضعه. وعلـى قمّـة هـذا الهرم تتربع الذكورة المهيمنة التي تخضع لها جميع الذكورات والأنوثات الأخـرى فـي المجتمـع. ويشير مفهوم " الهيمنة " في هذا السياق الى السطوة الإجتماعية التي تمارسها مجموعة دون غيرهـا في االمجتمع، لا بالقوة العاتية بل بمنظومة من القيم الثقافية التي تتغلغل في تضاعيف الحياة الخاصة وميادين الأنشطة الإجتماعية المختلفة، وتشيع هذه الهيمنة وتترسخ من خلال قنـوات عديـدة منهـا وسائل الإعـلام والإتـصال والمؤسـسات التربويـة والتعليميـة والتوجيـه الثقـافي والمـذهبي (Connell,1987) .

وتبدأ الهيمنة الذكورية اول ما تبدأ، في العلاقة الجنسية والزواج، وتواصل ممارسة سيطرتها على السلطة والقوة، والعمل المأجور، والقوة الجسدية الفضّة، وتتبدى بعض مظاهر الهيمنة الذكورية في نماذج عديدة من نجوم السينما الحديثة .

فالوسائل الحديثة أيضا أصبحت تمارس تاثيراً سحرياً في صنع وتكريس الصورة الجندرية للجنسين حيث يعد التلفاز من الوسائل الأنجح والأوسع انتشاراً والأكثر قدرة على إعادة توزيع خصائص الأنوثة والرّجولة في المجتمع، إذ أن هذا السيل اللاّمنقطع من الصور التلفزيونية يتدخل حتى في كيفيّة تعريفنا لأنفسنا، وبذلك يعد التلفاز أداة فعّالة في تشكيل الأدوار المثالية للجنسين، كما تم تعريفها من قبل المجتمع، الأمر الذي تؤكده النظرية الإجتماعيّة الجندريّة للتعلّم، حيث ان مفهوم الجندر لدى الطفل يتم بناءه من خلال المحاكاة للمشهد التلفزيوني، أي انّ الأدوار الإجتماعية يتم تمثّلها واستبطانها كأدوار جندريّة مثاليّة من خلال التلفزيون (Walker,1996).

وفي هذا السياق تقدم فريدمان وبيتي (Betty and Friedeman) فكرتهما حول نجاح التلفزيون الأمريكي في تقديم المرأة الأمريكية بصورة الغبية، البسيطة، الرومانسية،الدافئة، الحسّاسة، والمسالمة والمحتاجة دوما إلى الأمن الذي يوفره لها الرجل، والتي تقضي معظم حياتها المملة وهي تحلم بالحب، كما تؤكّد على أن معظم الشخصيات اللّواتي يظهرن في التلفاز يتمتّعن بصفات متكررة كأن تكون شابّة ونحيفة وجذّابة ومتبرّجة مع التركيز على شخصيّة ذكوريّة مركزيّة في المشهد تكون المرأة تابعة لها أو تعرّف من خلالها، وهي شخصية غالباً ما تتمتع بصفات مثل العقلانية و الطموح و الذكاء و التنافس و القوة و العنف و الاتزان والحنكة السياسية. وهي صور نمطية مكرّرة حتى في الأفلام والرسوم المتحركة الموجهة للأطفال (Gray,1999).

وتبين لورا ملفي (Laura melvey) في بحث طريف نشر عام ١٩٧٥ كيف أن الإنتاج السينمائي للأفلام ينطلق دائما من فكرة التلاؤم مع بنية (النظرة الفاحصة) (gaze) الى المشهد السينمائي، بمعنى ان المشهد ينتج دائما بشكل يرضي متعة الناظر الذي يفترض مسبقا بأنه ذكر، أي فاعل، لذلك تأتي صورة الأنثى في المشهد السينمائي في موقع الموضوع الذي يقع عليه الفعل، وليس الذات الفاعلة، وذلك من خلال جعلها موضوعا سلبيا للمشاهدة، وتبيّن الباحثة بأن الفوارق الجنسيّة كما أسّسها المجتمع هي التي تتحكم في رؤيتنا للأشياء. بمعنى أن النظرة الذكوريّة تبنى تبعا لبنية السيطرة والتحكّم، وقد اكتسبت هذه التحليلات أهميّة خاصّة كونها وقرت نموذجا تفسيرياً

يوضح العلاقات الرمزية للقوّة في التمثّل الأبويّ، كما وقرت طريقة منهجيّة لتحليل اللغة اللاواعية للنظام الذكوري (Gamble,2001) .

وعموماً فإن التصور الاجتماعي للذكورة والأنوثة يستند الى منظومة اعقد واوسع من المعتقدات والتصوّرات والأفكار النمطيّة الجندرية التي تماهي ما بين الرجال والثقافة من ناحية، وما بين المرأة والطبيعة من الناحية الأخرى.

فتبنى الانوثة من خلال تراكيب وتصوّرات إجتماعية معيّنة يتم تحويلها الى مجموعة من القواعد والضوابط التي تحكم تفكير المرأة وسلوكها ومظهرها العام. وهي بذلك إنما تمتثل لتصوّرات الرجل عن الجاذبية والمظهر الأنثوي المثالي، وهذا امر يمكن ان يفسّر إقبال المرأة المتزايد على استهلاك مستلزمات التجميل والأزياء، وكل ما من شأنه اظهارها بشكل يتلائم مع التوقعات الإجتماعية لمكانتها ودورها كأنثى.

فالثقافة تتدخل باستمرار في بناء تصوّرات الفرد عن نفسه وعن العالم، وتعلّمه الاستجابة لما هو متوقع منه اجتماعيا. (شوّي، ١٩٩٥).

حتى ان المجتمعات المعاصرة اصبحت تميل إلى اعتبار الجمال الأنثوي قيمة إجتماعية في ذاتها، في الوقت نفسه الذي تضفي فيه هذه الصفة على النجاح الذكوري، إذ يعتبر كل من هذين " المؤهلين" علامتين على "الصلاحية" الأنثويّة او الذكوريّة لتأدية الأدوار التي تحدّدها القيم الغالبة في المجتمع (الصادق،٢٠٠٩).

هذه الثنائية تعتمد على الفصل بين القوة والضعف، بين العمل العموميِّ والممارسة الحميميّة، بين امتلاك العقلانيّة والتقنيّة وإمتلاك الجسد والعواطف، فهذه التمثلات الثقافيّة العامّة تتجذّر في الأسرة والمدرسة والجامعة والعمل والمحكمة والبرلمان وفضاءات الرياضة والثقافة ....

وبالتالي فإنّها تتحكّم في أقوالنا وخطاباتنا وأفعالنا لا بل حتى في لا وعينا. (المرجع السابق).

لقد أكد بيير بورديو(Pierre Bourdieu) (١٩٧٧) على الدور التكتيكي الذي تلعبه خطابات الثقافة في الحياة اليومية، ومن قبله وضّح ميشيل فوكو(Foucault) طبيعة الطّرق التي يتم بها استبطان تفاصيل الثقافة بشكل يخدم قطاعات أو جهات معينة دون غيرها.

وإذا ما أضفنا إلى ذلك ما قدمته الحركات النّسويّة من بحوث و من نقد على أهمّية بالغة، فإنه يتبيّن لنا من أن الثقافة كفضاء يمكن تشخيصه من خلال علاقات الصراع والتنافس كما من خلال علاقات التوافق والإنسجام (Gamble,2001).

ويظهر هذا الصراع وهذا التنافس ليس فقط من خلال الخطاب وانما ايضا عبر الأدوات والحيل والوسائل التي من خلالها تمارس لعبة السيطرة والتحكّم ومحاولة امتلاك المعرفة، إي إن الخطاب هو ذاته يصبح مكسباً يحاول كل طرف الإستحواذ عليه، لذلك قال فوكو "كيفما تنظر لن تجد سوى الخطاب، وحيثما ينشأ الخطاب فأنك ستجد تلك الجماعات التي تدَّعي حق الخطاب، وتلك التي حرمت حقها في ان يكون لها خطابها الخاص"(فوكو، ٢٠٠٨).

لقد خلصنا إلى حقيقة أن المرأة كتمثّل وكمفهوم هي حقيقة مبنيّة كغيرها من الحقائق والتمثّلات، وأن مفهوم المرأة يختلف تعريفاً وتمثلاً من ثقافة الى أخرى اختلافاً قد يصل إلى حدّ التناقض والتّعارض، الأمر الذي تعكسه اللغة التي نتواصل من خلالها، فاللغة تتكلم فينا أكثر مما نتكلّم فيها، فهي التي تحمل آثار وبصمات وإمضاءات جميع القوى الاجتماعية الفاعلة والمؤثرة في الثقافة. تلك القوى التي تصوغ تصنيفاتها ورؤاها وتسمياتها وقيمها ودلالاتها، فاللغة توزع المعاني والدلالات وفقا لبناها المعرفية وتبعا للذي يملك قوّة الكلام.

وبالتّالي فانه يمكننا القول أن ليس هنالك ما يدعى بحقيقة مطلقة للمعاني الثقافية، او بحقائق موضوعيّة، وتبقي فقط حقيقة وجود **معرفة** تبنى لتعمل **كحقيقة**. ولكن يبقى سؤال من يعرّف الأشياء لتصبح حقائق مترسخة في المخيال العام للناس بشكل لا يقبل النقاش ؟ ومن الذي يعطيها صفة الحقائق ويكسبها المشروعية ويدعمها بالخطابات المؤيدة؟

٢ - **التمثلات الإجتماعية للرجولة والأنوثة** :

يعرِّف لفي استروس (Levi-strauss) الثقافة على أنها مجموعة من الأنظمة الرّمزيّة كاللّغة ونظام القرابة والفلسفة والدّين والفنّ والعلم و طريقة الأكل واللباس والمشي وحمل الجسد... وهذه الأنظمة هي التي تعطي معنى للاجتماعي والطبيعي وهي التي تنظّم العلاقات الاجتماعية وهي التي تقيم الحدود في كلّ مرّة بين الحقّ والباطل، بين الحرام والحلال، بين المسموح والمنوع، بين الخير والشرّ، بين الرّفيع والوضيع، بين الأعلى والأسفل، بين النهار والليل إلى غير ذلك من الحدود والحواجز التي تحاول كلّ ثقافة أن ترسمها لقراءة العام (Alan, and Spencer 1997).

ولا ننسى كما أشرنا سابقا من أنّ كلّ ثقافة تحاول أن تنغلق على نفسها وأن تحوّل ذاتها التي هي أساساً تاريخيّة واجتماعيّة إلى ذات طبيعيّة أو ميتافيزيقيّة أو كونيّة. فهي بهذا التطبيع أو قل من خلال تحويل الثقافي والتّاريخي إلى ما ليس ثقافي وتاريخي تحاول أن تعرّف نفسها بما ليس هي وتعمل من خلال ذلك أن توهم نفسها وتوهم الآخرين من أنها صالحة لكلّ زمان ومكان وأنّها

أبديّة وأنها خالدة خلود الدّهر لكي لا تناقش ولكي لا تترك المجال لتوجيه النقد إليهـــا. وهـــي مـــن خلال كلّ هذه المناورات، تحاول دائما أن تعرّف نفسها ايجابياً. وتعرّف الآخـــر ســـلبيّا. فهـــا هـــي المسيحيّة تقيم حروبا ضدّ الديانات الوثنية وتعتبرها كفر وإشراك وإلحاد وزيف وبهتان. وهـــا هـــو الإسلام يقيم حدودا وحواجز بينه وبين ما يسمّيه بالجاهليّة والظلمة حيث تعبـــد الأصـــنام. وهـــاهي الثورة الفرنسيّة تصف نفسها بالأنوار والتقدّم وثقافة حقوق الإنسان وتعـــرّف البلـــدان المـــستعمرَة بالمجتمعات البدائيّة والمتوحّشة والمتخلّفة والراكدة والباردة. لا بل في كثير من الأحيان، لا تتأســـس ثقافة إلا على أنقاض ثقافة أخرى.

وهذا ما أراد توضيحه ادوارد سعيد في بحثه حول الإستشراق (سعيد،١٩٧٨) الذي يبيّن فيه كيف أنّ الغرب كرؤية وكمشروع وكخطاب وجد نفسه في حاجة لكي يتأسس أن يخلـــق مـــا ســـمّاه بالشرق،هذا الشرق البدائي، المتخلّف، اللاّعقلانيّ، السحري والقديم. إنّ هذه الرؤية المهيمنـــة هـــي التي فبركت هذا الشرق الذي وجـــد فـــي أذهـــان المستـــشرقين والـــسائحين علـــى حـــدّ الـــسواء (سعيد،١٩٧٨).

لقد بين ادوارد سعيد كيف أن الغرب فرض تعريفاً لنفسه من خلال مجموعة من الثنائيـــات الضديّة المؤدلجة مثل التقدّم والركود، النموّ والتخلّف، العلم والتقليد، العقل والعاطفـــة، الديمقراطيّـــة والاستبداد. وهي ثنائيات تم بنائها في التمثلات قبل بنائها على الواقع (Said, 1978) .

وفي المنظور الماركسي، يعرف جونستون   (Johnston) الأيـــديولوجيا كنظـــام تمثـــل، أو طريقة في الرؤيا، فالعالم الذي يتمثل لنا كحقيقة موضوعية وطبيعيه هو في الحقيقة لا يعـــدو كونـــه نتاجا بنيوياً للقوى المؤسسة والفاعلة في المجتمع، وإن المصطلح (امرأة) مثلاً اكتسب معنـــاه مـــن خلال التصنيف على اساس الجنس، او من خلال الأيديولوجيا الأبوية، وبالتالي يصبح مـــن العبـــث مقارنة الصور النمطيّة او التمثل عن المرأة بحقيقة حياة المرأة، فهذه الحقيقـــة تحيـــى فقـــط عبـــر الأيديولوجيا (Gamble,1998)، (هارفي،٢٠٠٥).

ولفهم أكثر وضوحا لكيفية بناء التمثل بـــين الـــذوات لا بـــد مـــن العـــودة إلـــى ســـيمون دي بوفوار (Simone De Beauvoir) في كتابها **الجـــنس الثـــاني** (The second sex, 1949) حيث ركزت فيه على البناء الثقافي للمرأة كآخر، فبالنسبة لبوفوار مفهوم   **ألأنا** في كل المجتمعـــات الإنسانية يخلق من خلال التقابل مع مفهوم ذات أخرى هي ليست أنا أو **الآخر**. وبنـــاء عليـــه فـــإن الرجل ومن موقع الفاعل وصاحب السلطة استحوذ على الذات التي من خلالها تمّ نفي المرأة وخلقها

كآخر، فأصبحت كلمة امرأة لا تحمل معنى الذات بل معنى الشهوة أو المتعة أو البضاعة. انها بحسب بوفوار (De Beauvoir) اسطورة الأنوثة الأبدية . ولما كانت كل التمثلات المتاحة او بمعنى ادق المفروضة على الجميع، سواء كانت في الدين اوالأسطورة او الأدب، او الثقافة بعامة هي من صنع الرجل، فإن المرأة ايضاً استبطنت هذه التعريفات وأبّدتها وتعلّمت ان" *تحلم من خلال أحلام الرجل*". وبالتالي فإن " المرأة الحقيقية" تصبح مطالبة ان تقبل نفسها كآخر للرجل، وان تصنع من نفسها موضوعاً لا ذاتاً (De Beauvoir, 1952) .

ولكن في كلّ الحالات، لا يمكن أن تكون صناعة المرأة كواقع وكتصوّر وكمفهوم رهينة للهيمنة الذكورية خاصة وللهيمنة بوجه عام أكانت اقتصاديّة ام اجتماعيّة أم سياسية إنما هي أيضا رهينة للخطابات المهيمنة. فمن وجهة نظر ميشال فوكو (Foucault Michel) تتشكل الخطابات من الكلمات والعبارات والتمثّل لتشكل نصّا متماسكا لإنتاج الحقيقة الاجتماعية. فالخطابات هي أيضا لها دور خطير في صناعة الحقائق والأشياء وهي على أهميّة بالغة في صناعة الرجولة والأنوثة (Gamble, 2001).

أن أفكار فوكو وأطروحاته وظّفت بشكل كبير من قبل الباحثات والباحثين النسويّين الذين بيّنوا بأن المرأة غالباً ما كانت تقرن في الخطابات و في التمثّل الإجتماعي بالجسد وبالشهوة وبالعاطفة. كما تم اسطره عملية التقسيم الجندري بناءا على الجسد، بينما تمّ تمثّل الرجال دائما بالاقتران مع العقل، وغالبا ما كان يتم تمثل جسد الأنثى من خلال عمليات الحيض والولادة، وهي عمليّة وظّفت، كما تبين ذلك ماري دوقلاس (Mary Douglas) كحجة لوصم الأنثى بالدنس وعدم النقاء، مقابل الطهارة التي يتمتع بها جسد الرجولة. فهناك تقسيم بين الطبيعة والثقافة، بين الرّوحي والمادّي، بين فوضى الحوّاس ودقّة العقل، بين الفوضى والنّظام، بين الطهارة والفساد، بين النظافة والوسخ (Douglas, 1966).

دور الخطاب في صناعة المرأة هي من القضايا التي قد وقع البحث فيها كذلك من السّسيو السنيين. فلقد اقتفى هؤلاء أثر فاردنان دي سوسير (Ferdinand De Saussure) فأعتبروا أن الجسد لغة وان اللّباس لغة وأن التمثّلات لغة أي ليست أشياء وإنّما أنظمة من الدّلالات. بمعنى أن الصلة الذهنية التي يصنعها الناطقون بين المفاهيم والإدراك والعلامات التي تستخدم لتسميتها، تصنع على مستوى اللغة. وحيث ان التمثّل كما تعكسه اللغة يملك تأثيرا على الإدراك، فإن اللغة الجندريّة

سوف تعكس عدم المساواة بين الرجل والمرأة كما سوف تساهم في صنع صور نمطية تتبع توزيع القوة في المجتمع ككل.

وفي المجتمعات الذكورية حيث الحقائق تشير الى انّ القوّة من نصيب الرجال، فإنّ اللّغة سوف تعكس بالضرورة لغة جندرية تُخضع النساء، وعلى سبيل المثال تظهر كلمة .Mr بالإنجليزية لتشير الى الرجل بغض النظر عن حالته الزواجية (قبل او بعد الزواج) بينما تصنف المرأة حسب الحالة الزواجية فنقول Miss للتدليل على الآنسة و Mrs للإشارة الى المتزوجة، وحديثاً Ms التي بالرغم من انها وجدت إحتجاجاً على التمييز الاّ انها لا تخلو من التمييز حيث انها تضع المرأة بعدة تصنيفات تمييزيّة، مثل مطلّقة، نسويّة، او تريد اخفاء تصنيفها، وبالتالي هي ما زالت تقع تحت وطأة التمثلات السلبيّة للغة (Thomas and, Wareingss 2004).

في هذا الصدد تكتب المرنيسي (1997) في تقديم روايتها *احلام النساء الحريم*، انّ مفهوم الحريم في التمثلات الثقافيّة العربية هو مفهوم خالي لا يوجد فيه شيء، إذ ليس فيه إلاّ فراغ " داخلي" حيث يحقّ للنساء ان يكنّ، وفراغ خارجي ذكوري تقصى عنه النساء، ولهذا السبب فإن المعركة الحاليّة لدمقرطة العالم العربي تتركز وتبلغ حد الهوس حول الحجاب " والحبس " الرمزي للنساء، ولهذا السبب تنتشر ظاهرة إطلاق النار على النساء غير المحجبات، وذلك في المجتمعات التي تعدّ بها أزمة الدولة وإعادة تقويمها مسألة جذرية، كما هو الحال في الجزائر، فخروج المرأة غير المحجبة إلى الشارع، ودخولها إلى المدرسة والجامعة، والعمل، ومجلس الشعب هو فعل سياسيّ وثوريّ إلى أقصى حد. وكأنّه مطالبة مباشرة وغير محجّبة بالفراغ العام، على عكس المرأة المحجّبة التي تخضع للقاعدة العامّة، فارتداء الحجاب يعني " *ان اجتاز بسرعة وحشمة هذا الفراغ الذي أُقرّت* ذكوريته" أما تلك التي تخلع الحجاب فهي تطالب بحقّها كمواطنة، وهي بذلك تقلب البنية بأكملها، ليس البنية الجنسيّة وحسب، بل البنية السياسيّة أيضاً، وإذا سلمنا بحقيقة أن كل البنى الثقافية هي رمزيّة فإنه ثمّة ثورة رمزية تحدث ليس على مستوى جسد المرأة المكشوف أو المحجّب بل يشمل الجسد الاجتماعي ككلّ (المرنيسي، ١٩٩٧).

ويؤكد لوبروتون (LeBreton) على أن هذه الأنظمة الرمزية التي سبق أن أشرنا إليها هي التي بواسطتها ومن خلالها يكتسي العالم طابعاً إنسانياً ويتغذّى بالحواس والقيم ويجعل نفسه قابلا للولوج إلى العمل الجماعي.

أن من طبيعة الجسد أن يكون استعارة أو وهماً فاعلاً. لقد فتح فرويد بدراساته عن الهستيريا (١٨٩٥) حقلا شاسعا للتفكير والبحث في هذا المجال. إنّ التحليل النفسي يكشف عن "تشريح خيالي" غير مرئي للنظرة الفاحصة، يتجاوز التصورات الطبية، ويظهر ثغرات على الصعيد الأنثروبولوجي.

يبيّن فرويد (Freud) كيف أن الجسد شفاف لصور اللاشعور وأنَّ أوردة ايروس الرغبوية تسقي اعضاء هذا الجسد وتثير وظائفه.

وبابرازه لهذه الفكرة فإن فرويد(Freud) ينتقد التصور الطبي للجسد الميكانيكي، هذا الجسد الذي تم إظهاره كشيء موجود خارج الزمن. إنّ هذا المنفذ الذي ابتكره فرويد يبيّن كيف أنّه بإمكان الجسد أن يقوم بكتابة سيرته الذاتية بأسلوب حي وكيف انه بإمكانه أن ينسج قصيدته الناطقة بلسانه (لوبروتون، ٢٠٠٥).

لقد درس مارسال موس(Marcel Mauss) كيف أنّ المدان من قبل الجماعة بسبب ارتكابه للمحرّم وما يُمارس عليه من بتر واستبعاد من خلال الإيحاءات وما يعانيه جراء هذا الاستبعاد من شعور بالموت عند اجتثاثه من النسيج المجتمعي، كيف انّ هذا المدان يستبطن فكرة أن الموت يحوم حوله. ثمّ سرعان ما يشعر من أنّه مريض ويموت بعد بضعة أيّام.ذلك هو أثر الكلام الجماعي على الجسد. مثل هذه البحوث الأنتروبولوجيّة قد أثبتت لنا هذه العلاقات المتشابكة بين الثقافي والاجتماعي والنفسي والبيولوجي (لوبروتون، ٢٠٠٥).

من الواضح اذن ان التمثلات الإجتماعية تملك من السلطة والقوّة بحيث تصبح الجرأة على معارضتها ضرباً من المغامرة. فحيثما تتحدد هوية الفرد الجنسيّة ذكرا كان أم انثي يصبح ملزماً بما يفرضه عليه المجتمع من ادوار وسلوكيّات، وهذه الأدوار والسلوكيّات انما تتحقق ويعاد انتهاجها في ممارساتنا المعيشية اليومية (Bourdieu, 1990) .

II- الفصل الثّاني : موازين القوى الفاعلة وتأثيرها في حلبة الصّراع الإجتماعي.

١ - - - حداثة تتحدى وخطابات محليّة تقاوم

في مقدمة كتابه ***الكلمات والأشياء*** ضمَّن فوكو(Foucault) تصنيفا صينيا قديما للحيوانات بدا لنا غريبا، فقد قسّم هذا التصنيف الموسوعي القديم الحيوانات عموما إلى الأنواع التالية : "حيوانات تابعة للإمبراطور و حيوانات محنطه و وحيوانات دواجن و خنازير ترضع و حيوانات مسحورة و حيوانات خرافيّة وحيوانات مسعورة وحيوانات كثيرة العدد و حيوانات يمكن تمشيط شعرها و وحيوانات تبدو من بعيد مثل الذباب .. الخ " (Fillingham,1993) .

والحقيقة أن هذا التصنيف الذي يبدوا لنا مضحكاً وضعه أناس هم غاية في الجديّة ولم يقصد منه بأي حال من الأحوال سوى تقديم معرفة جادّة ومفيدة للمجتمع. والإشكالية حسب فوكو (Foucault) لا تكمن في التّصنيف نفسه وإنما في المنظومة المعرفيّة التي سادت في حقبة زمنية معينة من تاريخ الصين وأفرزت هذا التصنيف وغيره، وقد أراد فوكو(Foucault) بذلك أن يوضح فكرة متى يقبل التصنيف ومتى يتم رفضه، مشيرا بذلك إلى دور المعرفة السائدة في صياغة ما يمكن ردّة أو قبوله على أساس قيمته العامة التي تحدّدها المنظومة المعرفيّة أيضاً.

لا يمكن من وجهة نظر فوكو(Foucault) تصوّر المعرفة بدون السلطة. فالمعرفة تحيل إلى السّلطة والسّلطة تحمل على الاعتقاد. وبين السّلطة والمعرفة و الجسد علاقة معقدة وقويّة. فالمعرفة سلطة تمكّن من يمتلكها أن يكون له تأثير في تعريف الأشياء وإعطائها معنى. ومن بإمكانه توزيع المعاني يستطيع أن يترك إمضاءه كالوشم على خرائط الأجساد والهويّات.

لقد شهد القرن التاسع عشر مولد العلوم الإنسانيّة التي لم تلبث أن أخضعت معظم الأشكال المعرفيّة القديمة للفحص والتدقيق والنقد، مستعينة برؤية جديدة أخضعت الإنسان نفسه للدراسة العلميّة لأول مرة في تاريخه بعد أن كان كائنا متساميا. *لقد مات الله*، يقول نيتشه بمعنى أنّ العلوم الدّينيّة قد ولّت واندثرت لينشأ على أنقاضها إنسان العلوم الإنسانيّة وتحلّ محلّها السوسيولوجيا والأنتروبولوجيا والإتنولوجيا والألسنيّة وعلم النفس وعلم النفس التحليلي... (Fillingham,1993).

بنفس هذه القوة أصبح العلم يفرض نفسه كنظام كامل للمعرفة، وأصبح عصر العلم هو عصر الحداثة التي بدأت بإعادة تعريف وتصنيف وترتيب كل الأشياء، والمقصود بالحداثة هنا تلك المرحلة

التاريخية التي بدأت في اوروبا الغربية منذ القرن السابع عشر، جالبة معها سلسلة واسعة من التغييرات الثقافية، والإجتماعية والإقتصادية.

وهذه المنظومة غالبا ما يتم التعبير عنها من خلال ملامح ثلاثة:

الأول هو ثقافي ويحيلنا إلى الاعتقاد بالمنطق العلمي والتجربة، متأثراً في ذلك بنمو العلوم والوعي العلمي والترشيد التقني.

و الثاني يحيلنا إلى الاجتماعي ويؤسس لنمط حياة يقوم على قيم اقتصاد السوق وما ينتج عن ذلك من تفكك وتصدّع للاقتصاد المحلّي.

والثالث يحيلنا إلى اكتشاف مفهوم الفرد وما ينتج عن ذلك من دعوة لحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الطفل إلى السكن وإلى الصحة وإلى التعليم وإلى الاختلاف...

ولقد تأسّست الحداثة على أنقاض االإقتصاد المحلّي وعلى أنقاض النماذج التقليدية في التفكير وطريقة الحياة. فالاقتصاد المحلّي يتماسس على الاندماج في الجماعة والخضوع الى منظومتها. وعلى عكس ذلك يعتمد اقتصاد السّوق على الصّراع وعلى الحريّة وعلى النسبية وعلى الاختلاف وعلى احترام الفرد (Kuper and kuper, 2005).

ولكن هل حسمت الحداثة الغربية حربها رغم انتصارها في الكثير من المعارك التي خاضتها مع التقليدية ، أم هل لا يزال يفصلها عن الحسم معارك اخرى قادمة .. فتبعا لجدنز(١٩٩١) تمثل الحداثة برنامجا لم يكتمل بعد، فهي باقية على العمل في انتاج تغيّرات **خلاّقة** في المجتمعات المعاصرة. فتمظهرات الحداثة العالمية تتمثل دائما بالتغيّر المستمر من حيث تمثل الذات، وإعادة تعريف الهويّات (غدنز، ٢٠٠١).

وبالنسبة لآخرين فربما يندرج في الحداثة القادمة فكرة التدمير الخلاّق والتي هي فكرة حداثية بامتياز: **تدمر من اجل ان تخلق** وتقوم معادلتها على الفكرة القائلة بأنَّ التقدم الرأسمالي لا بدّ له ان يزيل كل اشكال الإقتصاد التقليدية لكي يحقق "**التقدم**" وهو أمر ليس بالجديد فقد شُرّعَ للإمبريالية حق استعمار الشعوب واستعبادها عبر القرون السابقة (هارفي،٢٠٠٥) .

أما بالنسبة لفوكو(Foucault, 1977) فهو يرى أن مولد العلوم الانسانية الحديثة إنما جاء لكي يتطابق مع رؤية المنظومة المعرفيّة الجديدة في استبدال عقاب الإعدام او القضاء الجسدي على الذي أضرّ بالجسد الاجتماعي والذي أحدث نوعا من الفوضى بنوع من الترويض والمراقبة والتدّجين يكون فيها للعلوم الإنسانيّة دور حاسم وللسجون وظيفة على خطر غير قليل.

وفي نظر ماكس فيبر (Max Weber)، تَنامِي الرأسمالية مؤشر على توجه واسع نحو الترشيد والعقلنة في الميدان الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي، وأن ما يميّز الرأسماليّة ليس الصراع الطبقي فقط كما يقول ماركس بل أيضا تطوّر العلوم وما ينتج عن هذا التراكم المعرفي من مراقبة ومحاسبة واستبداد وتطوير مستمرّ للنّظام البيروقراطي (غدنز، ٢٠٠١).

هذه المراقبة وهذه المحاسبة وهذا الاستبداد، هذه القضايا هي التي تعني ليوتار (Lyotard) بالدرجة الأولى. فهو يعتبر أنّ المعرفة التي حملتها الحداثة تحمل في طيّاتها الإرهاب. فهذه المعرفة، حسب رأيه، حكاية تقوم على قمع وإسكات كل الحكايات الأخرى. وهي تحاول دائماً إبراز نفسها على أنها الحكاية الحقيقيّة والشرعيّة الوحيدة التي تملك حق الكلام (Lyotard, 1984).

وحسب ليوتار (Lyotard)، فقد تخطت الحداثة كنسق معرفيّ حدودها عندما أصبحت تمارس فرض سلطتها على الواقع. وبهذا فهي تؤدّي وظيفتها السياسية من حيث هي ادوات وآليّات لفرض السيادة على المنظومات الأخرى.

هذا ما دعاه بورديو (Bourdieu) بالعنف الرمزي، هذا العنف المخفي في اللغة وفي الثقافة وفي الأدب وفي جميع حركاتنا لفرض الرؤية السّائدة وتنميتها وإعادة إنتاجها (بورديو،١٩٩٠).

في عالمنا العربي، يبدو أن أولى تجليّات صدمة الحداثة واستبطانها بأشكالها الواضحة اقترنت بحملة نابليون بونبارت (Napoléon Bonaparte) على مصر سنة ١٧٩٨. وقد اتّبعت هذه الحملة إستراتيجية ذكية. فلقد اعتمدت على وسطاء ومجندين ومدربين تلقوا تدريبهم على يد الحملات التبشيرية والتجارية. وشكّلت النخب المحليّة الجديدة، بعد إعدادها، نصيرا متقدما ورأس حربة، إذ تولّت الترويج لشعارات مثل "الحرية والإخاء والمساواة". ومنذ هذه الحملة، بدأت المرأة المصريّة ترتدي لأوّل مرّة اللباس الإفرنجي أو قل لباس الحداثة، هذا اللباس الذي سيصبح السّائد شيئا فشيئا بعد هذه الحملة في كامل مصر وفي جميع المجتمعات العربيّة.

ومن خلال مصر كمحور تجاريّ استراتيجيّ أخذت الإمبرياليّة تشكل محاور وسيطة أخرى : كبيروت و دمشق و حلب، لتسهل عمليتيّ التغلغل في قلب العالم العربي والانتقال بعد ذلك الى المحور المركزي للإمبراطورية العثمانية (استنبول) (مرشو، ٢٠٠٠).

هذه كانت المقدمات التي سبقت نشوء ايديولوجية الحداثة، التي ما لبثت تشكل تيارات وأفكار واتجاهات سياسية واجتماعية وفكريّة بدت مختلفة في الشكل و لكنّها متفقة ومتصالحة في

المضمون. إنّها تيّارات تنادي بالنهضة وتعمل على تأسيسها في معظم مساراتها في مقابل ما وصمت به الاتجاهات والمسارات التقليديّة من صفات التخلف والرجعية والإنكفاء .

وعموما فإننا نستطيع أن نحدد أربعة مسارات تاريخية للحداثة في عالمنا العربي.

تميّز المسار الأوّل بالأهميّة البالغة التي أعطاها إلى التكنولوجيا والصناعة والتقنيّة. كانت قد عبّرت عن هذا التيار أغلبيّة الشرائح وأغلبيّة الطبقات في المجتمعات العربيّة. وهو اتّجاه يؤمن بأنّه يكفي أن نستورد التكنولوجيا من الغرب لنتقدّم. فها هي أغلب الدول العربيّة تكدّس السلاح من طائرات وصواريخ وقنابل إذ تعتقد انّ السلاح يكفي للرّدع والدّفاع عن الأمن الدّاخلي. وكم من مؤسسة عند العرب تختار شراء تقنيات جاهزة على أن تتولى صناعتها بوسائلها الخاصّة. وكم من مواطن عربيّ يعتقد أن الحداثة تتمثّل في ركوب سيارة فخمة أو في استعماله لهاتف محمول أو للفيس بوك.(Face-book) وكم من إمرأة عربيّة تعتقد أنّها تنتمي للحداثة من خلال ظهورها بآخر تسريحة شعر أو بخضوعها لآخر صيحة في عالم الموضة !

ويتعلّق المسار الثاني بالأطروحة العلمانية الليبرالية : وقد تجلت هذه الأطروحات في خطاب المثقفين ومواقفهم الداعية لتعلّم اللغات والأخذ بالثقافة والعلوم كما كان هذا الاتجاه يدعو بإلحاح لبناء المدارس وتعليم الأجيال والعمل على القضاء على الأمّيّة. وكان من بين من يمثل هذا التيّار سلامة موسى وطه حسين وتوفيق الحكيم و لطفي السيّد وهشام شرابي ونزار قبّاني وغيرهم وقد ذهب بعضهم بعيدا في هذا الخيار حين راهنوا على ترجمة واقتباس فلسفة الأنوار كسبيل وحيد للتخلّص من الاستغلال والظلم والاستبداد ودعوا إلى الترجمة ونقل ما كتب في المجتمعات المتقدّمة في جميع الميادين لا بل راهن بعضهم كطه حسين على تنوير العقول للقضاء على التخلّف والدّغمائيّة من أي كان مصدرها ولتحرير المرأة والسماح لها في المشاركة الفعليّة في تسيير الشأن العام.

أجل، إنّ كلّ الدراسات والروايات التي كتبها طه حسين من ***مستقبل الثقافة في مصر*** إلى ***دعاء الكروان*** مرورا ***بالمعذبون في الأرض*** كلها تأكد أن تحرير المرأة لا يمكن أن يتحقّق ويصبح واقعاً على الأرض إلا عندما تقتحم المرأة المدارس والكلّيات وتصبح قادرة على امتلاك ما يسمّيه بورديو برأس مال ثقافيّ محترم يمكّنها من اقتحام الفضاء العام. ويدعو شرابي في مقدّمات للمجتمع العربي لتربية الأجيال لا على المعاشرة والمجاملة وكسر شوكة الفرد بل على النقد والإبداع والاعتماد على الذّات والإيمان بالمسؤولية والمساءلة. وكلّ كتابات نزار قباني تبيّن أنّ الحريّات السياسية مرتبطة ارتباطا وثيقا بحرية الجسد. ولا يمكن للمرأة كما لا يمكن للرجل أن يكون سيّد

جسده إلا إذا تعلّم وتثقّف وكان مبصرا كبيــرا كطــه حــسين علــى حــدّ عبــارة نــزار قبــاني (مرشو،٢٠٠٠).

وارتبط الاتجاه الثالث بالأطروحة الإسلامية الإصــلاحية. وفــي هــذا المــستوى، يتجلّــى الإصلاح الديني بمحاولة التوفيق بين التراث الإسلامي وقيم الحداثة من خــلال مثقفــين كبــار درسوا في الأزهر وفي الجامعات الغربيّة كرفاعة الطهطاوي و خير الدين التونسي و جمال الدّين الأفغاني و محمد عبده ومحمد رشيد رضا والكواكبي و هدى شعراوي و نظيــرة زيــن الــدين وغيرهم ... (الجابري، ١٩٨٠). وقد أُنجِز، من خلال هذا الاتجاه ، العمل على صياغة تصور إسلامي لتحرير المرأة (حوسو، ٢٠٠٦) .

اما المسار الرّابع والأخير فقد تولّى الدفاع على الأطروحة الأمميّة الكوزموبوليتية. ففي مواجهــة الهجمة الميكافليّة من الدول الإستعمارية، وخاصة حيال انكلترا وفرنسا اللّتين حاولتا ربط شعوب المنطقة بالاستعمار اقتصادياً وثقافياً، ظهر جيل جديد من النخب المثقفة الثائرة الــى اليــسار أو الــى اليــسار المتطرّف مثل مهدي عامل وصادق جلال العظم والطيّب التيزيني وحسين مروّة وفــرج فــودة وأمــين العالم وغيرهم. ولقد دعا، هؤلاء المثقفين الى تحرير الشعوب من الإستعمار والى الديمقراطيّــة وحــقّ الإختلاف والى العدل والمساواة والدفاع عن المستضعفين والعمل على القضاء على كلّ أشــكال التمييــز وتضييق الهوّة بين المرأة والرّجل. ويعتقد هؤلاء المثقفين من أنّه يجب أن نتحكّم في التــراث ولا يمكــن أن يتحكّم التراث فينا وإنه لا سبيل إلى تحرير المرأة من دون القضاء على جميع أشــكال الاســتغلال وعلى الفوارق الاقتصادية خاصّة وعدم التكافؤ الاجتماعي (مرشو، ٢٠٠٠).

تستخدم الكثير من البحوث التي تناولت تأثير الحداثة على الوطن العربــي كلمــة **الــصدمة** لتشير الى الأثر الأول الذي تركته في الشعوب على كافة المستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية. وهي بذلك أيضا ترسم نوعا من ردّة الفعل الذي صدرت عن شعوب المنطقة في مواجهة الغزو الاستعماري. فإزاء هذا التدخّل الأجنبيّ السّافر وهذه الغطرسة، كان هنالك ردّة فعل قويّة تكــاد أن تكون عفويّة لا واعية.

هذا يعني أن الحداثة تبقى الفاعل والمحرّك الأساسي بينما تبقى ردود الفعل من المجتمعات التقليدية لا تعدو كونها انفعالاً وردّا إنعكاسياً. أي أنّ الحداثة هي الفاعل القوي الذي يفرض السؤال، بينما يتحتّم على المجتمعات التقليديّة الإجابة التي تأتي على شكل خطابات إمّا خاضعة أو توفيقية أو معارضة. وهي في كلّ الأحوال لن تكون إلا صنيعة سؤال الحداثة الفاعل بما في ذلك الخطابات الموغلــة فــي الأصــولية

والدغمائيّة، تلك التي تحوّلت بفعل الحداثة إلى إيديولوجيا أصوليّة تقدّس الماضي وتريد أن تقتفي أثره. فها هو السيّد قطب يعتبر الحداثة جاهليّة في القرن العشرين على حدّ تعبيره وإشراك وكفر. ولا يتـــردّد فـــي نعت نيتشه (Nietzsche)الذي يمثل فلسفة الحداثة ودركهايم(Durkheim)، مؤسّـــس الـــسّوسيولوجيا وفرؤيد(Freud)، رائد مدرسة التحليل النفـــسي ومـــاركس(Marx)، مؤسّـــس الإقتـــصاد الـــسّياسي وداروين(Darwin)، مؤسّس البيولوجيا بالجهلة والمنافقين.

في *الأيديولوجية العربيّة المـــعاصرة*، لم يعر العروي أيّ اهتمام باليسار العربي من شـــيوعيين و ماركسيين واتروتسكيين وفوضويين. ربما لأنّ هذا الإتجاه لم يكن له أثرا كبيرا فـــي المجتمعـــات العربيّة. بينما نراه يعطي أهمّية قصوى للتكنوقراطي أي للإتجاه الأوّل ولليبرالي أي للإتجاه الثـــاني و للشيخ أي للإتجاه الثالث.

ويرى العروي أنّ كلّ هذه التيّارات، في الخطّ الرّئيسي العام، هي إيديولوجيات متكلّمة أكثر منها متكلّمة. فالعروي يرى أن العرب لا يتكلّمون وإنما يكتفون دائما بالإجابـــة علـــى إشـــكاليّات مفروضة وعلى أسئلة كان قد طرحها الغرب عليهم. بل إنهم ينظرون إلى أنفـــسهم وإلـــى العـــالم المحيط بهم من خلال رؤية الآخر. فالغرب هو الذي يتكلم فـــيهم ومـــن خلالهـــم وعلـــى ألـــسنتهم (العروي، ١٩٧٧) .

وما يقوله العروي في الرّؤى والأيديولوجيات العربية يصحّ أيضا في مجال الفكر والممارسات ذات الطابع النسوي المنظم .

فالعلاقة مع الحداثة هي علاقة عنف، سواء أكان هذا العنف ظاهرا أو مستترا، مباشـــرا أو غير مباشر.

لقد حاول اقتصاد السوق ضرب الثقافات المحليّة والقضاء عليها أو علـــى الأقـــلّ مجابهتهـــا ومحاصرتها قاصدا إعادة بنائها وتشكيلها بما يتناسب ومصالحه.

من هذا المنطلق، يمكن تحديد ملامح المعركة الدّائرة بين قوى الصراع حـــول خدمـــة رأس المال العالمي والإمبريالية والاستعمار (أمين، ١٩٨٠).

مع التأكيد على أنّ الاستعمار لم يلجأ في كل المرات الى استخدام السّلاح والقوّة والعنف وإنمـــا فرض معاييره القيمية والثقافية والجمالية بكافة الأساليب الناعمة وذلك بخلق حاجات جديدة للأفراد والجماعات شكلت ما يشبه الشرك الذي يصعب الفكاك منه. وهذا ما جعل شعوب المنطقـــة مـــن

شباب وكهول ونساء ورجال خاضعة ومستسلمة لا بل تتمنى لو تهاجر وتقيم بلندن أو بباريس أو ببرلين أو بواشنطن.

هذه قواسم ثقافية مشتركة توجد في كلّ مجتمع من المجتمعات العربية بشكل عام و تأثر بشكل او بآخر على صناعة المرأة وتشكيلها في الواقع والرؤى والتمثلات الثقافية ، بما يحتله هذا الموضوع من مكانة مفصلية في هذا الصراع المعرفي والثقافي الذي تخوضه الشعوب العربية على مستويات عدة، ومن بينها ذلك المستوى الاجتماعي الذي تبرز فيه المرأة كرهان من العيار الثقيل وبؤرة لصراع بين قوى اجتماعية وفكرية وسياسية فاعلة صنفها العروي بالشيخ، والتقني، والليبرالي.

ويضيف إليها الطاهر لبيب المثقف المقاول (لبيب، ٢٠٠٣)، هذا المثقف المقاول المنتمي إلى ثقافة المقاولة الناطقة بلسان الرأسمال العالمي، هذا المثقف الذي لا يهمه من حقوق المرأة سوى ما يحققه من ربح. فهو لا يهمّه أن تغدو المرأة سلعة أو أن تتحوّل الى آلة مجنونة لاستهلاك مختلف السلع. المهمّ بالنسبة اليه هو أن يربح وأن تصبح له مكانه. فهو لا يريد أن تحترق أصابعه بالنّار. فهو يريد ان يجني الثمار من دون أن يناضل.

لا بد من التركيز على الدور الخطير الذي يقوم به المثقف المقاول كبوق دعاية وكلب حراسة لرأس المال العالمي، متقمّصا دور أالليبرالي الحامل للواء الحرِّية والعقلانيّة والتفتّح، وهو غالبا ما يكون في موقع السلطة أو قريب منها يحاذر أن يسقط القناع عن وجهه فيتّهم بالعمالة للخارج. فتراه يحتمي بشعارات الحداثة ويتكلّم باسم التاريخ والاصالة تارة والنسبية والاختلاف والانفتاح تارة أخرى، فإن أنت أظهرت انك علمانيا يتهمك بالكفر والإلحاد وبالخروج على الإسلام، وان أنت أخذت بالرجوع الى المحليّة والأصالة ينعتك بالظلامية وبالشوفينيّة والتخلّف والخروج من التاريخ . كما يبين ذلك " اورويل" الذي يصف هذه الازدواجية بأنها تعبر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن التناقض الكامن في ممارساته اليومية .

هذا النوع من المثقفين يطمحون الى احتلال مكانة الأبناء الشرعيين للحداثة فهم يرغبون بشدّة في اكمال المهام التي لم يستطع أسلافهم الليبراليين إنجازها.

ولقد أصبح المقاولون يواجهون مجتمعات باتت تنظر بشكل متزايد الى الغرب كمصدر تهديد وليس كمصدر تحديث. وبالتالي فقد أصبحنا أمام حداثتين: حداثة مزيّفة، هذه التي تريد أن نكون

سوقا لسلعها وأن تكون المرأة نوعا من الفيتيش، وحداثة حقيقيّة تدعو إلى النسبيّة وحقّ الإخــتلاف وتريد صناعة نساء فاعلات في الشأن العام.

وأمام هذه المساحة التي يعجز المثقف الليبرالي عن تغطيتها يبرز رجل الــدين رافعــاً رايتــه الخضراء، واعداً بتقديم الدواء الشافي والحلول السحريّة لأعقد القضايا. فيدعو الى مشروعه القــديم المتجدّد والمتضمّن أعادة صناعة المرأة ضمن رؤية الاصالة. انه يحلم بإحيــاء التقاليــد والإلتــزام بالمعايير الدينيّة في السلوك لإعادة خلق ليس فقط المرأة وإنما الرجل والطفل والمجتمع بأسره ضمن صورة حالمة مثالية التكوين تستمد معظم ملامحها من تاريخ افتراضيّ للمجتمع الإسلامي القديم.

ولا ننسى تلك المساحات الفاصلة التي تملأوها خطابات هجينة تأخذ من هنا وهناك مثــل ذلــك الخطاب التقليدي العشائري الذي يستمد مادته من النصوص الدينية تارة ومن الأعــراف العــشائرية تارة أخرى، ويبرز التناقض بين عناصر هذا الخط عند هذا المفصل أو ذاك. فــالمرأة يحــق لهــا وراثة أبيها شرعا ولكن قد تمارس عليها مختلف أنواع الضغوط لكي تتخلى عن ميراثهــا لإخوتهــا الذكور وهذا ما تنص عليه قيم العشيرة وأعرافها .

ولكن هل يدرك دعاة التقليد والتاريخ أن الرجوع إلى الأصول والى المحلي بهذه الطريقة هي دعوة صريحة إلى القطيعة مع العالم بحداثته وعلومه وتكنولوجيته واقتصاده وثقافته عمومً ؟ هل يدركون أن الرجوع الى التاريخ ينطوي على استبدال الاغتراب الحداثي (المكاني) باغتراب من نوع آخر هو الاغتراب الزماني؟

٢ - الهوية : مفهوم ملغم

إنّ جورج ميد (George Mead) من الأوائل الذين طرحوا فكرة أن الوعي بالذّات لــيس إنتاجاً فردياً صرفاً بل أنه ينتج عن تفاعلات اجتماعية تغمر الفرد وتشبعه. ويبيّن ميد(Mead) من أن كل فرد يرى هويّته داخل الثقافة من خلال تبنّي وجهة نظر الآخرين الذين ينتمون لمجتمعه. من وجهة النظر هذه، يكون الشّعور بالهويّة ليس معطىً بيولوجيّا في الوعي الفردي، بل هو حــصيلة آليات اجتماعية تداخلت على امتداد فترة الطفولة. وتعتمد هذه الآليات أوّل ما تعتمد على اللغة التي بها يستطيع الطفل تعيين نفسه باسمه أولا قبل أن يقول (أنا)، ثم يتولى ممارسة الألعاب تعليمــه أخذ الأدوار وتقمص الهويات (Kuper, and Kuper, 2005).

إن الهويّة تتعلّق بشكلٍ عام بفهم الناس وتصورّهم لأنفسم ولما يعتقدون بأنه مُهمّ في حياتهم. وفي هذا السياق يتحدث علماء الإجتماع عادة عن نوعين من الهويّة : الهوية الاجتماعية والهوية الذاتيّة، وهما مترابطتان بشكل وثيق ولايمكن التمييز بينهما عن طريق التحليل إلا بعد مشقة وعناء (غدنز، ٢٠٠٥). وهذا الترابط هو ما يمكننا من تفسير السلوكيات أو التنبؤ بها بمجرد الإشارة إلى هويّة الفاعلين، وهو ما اسماه جنكنز(Jenkins) بالوعي الجمعي أو الروح الجمعية للمجتمع، وهو ميكانزم التشابه الذي يربط بين الهوية الفردية وهوية الجماعة.

ولا ينكر جنكنز (Jenkins)اختلاف الأفراد النّسبي وتفردهم عن الجماعة، لكنه يؤمن بأن الهوية الذاتية للأفراد يتم بناؤها وإعادة بنائها من خلال تلك العمليات المستمرة من التفاعل الإجتماعي التي يعرّف الأفراد انفسم ويعرّفون الآخرين من خلالها (وهو ما يشكل لدى جنكنز (Jenkins)الجدل الدائم في التركيز على الديالكتيك الداخلي – الخارجي في تشكيل الهوية كصيرورة يُبنى من خلالها الأفراد كما تُبنى من خلالها الجماعات (Jenkins, 1992).

لقد بيّنّا في موقع سابق كيف ان الثقافة تبني مفهوما للجنوسة تصنع من خلاله هويّات مختلفة للرجال والنساء ، وخرجنا بنتيجة تفيد بأن هذه الهويات تبدأ في التشّكل في مرحلة اسماها لاكان (Lacan) بالمرحلة المرآتية التي يعكسها العالم بإتجاهنا، ولكن تلك الصورة، تماما كتلك التي تعكسها مرآة حقيقيّة، مشوّهة و معكوسة ووهميّة، وتؤدي إلى تعريف مخطئ للذّات. وإن هذا التعريف المخطئ يظل أساس ما نعتقد انه هويّتنا. ففي نظر لاكان(Lacan) نحن بحاجة الى تجاوب وإعتراف الآخرين، لنتوصل الى ما نعيشه كهويتنا، اي ان ذاتيتنا تُدرك من خلال تفاعلها مع الآخرين، اي مع الأفراد الذين يشبهوننا بشكل أو بآخر ولكن ايضا يختلفون عنا بشكل واضح، فنحن نصبح انفسنا عن طريق منظورات أخرى عن انفسنا (بارنتس، ٢٠٠٨).

إذا ما اعتمدنا على بحوث بورديو(Bourdieu) وفوكو(Foucault) فإنّه يمكن أن نقول أنّ هذه الهويات تبنى وتصنع وتفكّك ويعاد تشكيلها عبر علاقات القوة وفي حلبة الصراع الاجتماعي. وانه ليس هنالك ما يمكن ان نسمّيه مثلاً هويّة جنسيّة : أنوثة أو ذكورة أو شذوذ وأن أيّ إحساس بهذه التقسيمات انما هو وعي زائف تخلقه قوى الهيمنة الاجتماعية.

فقد أوضح فوكو(Foucault) مثلا أن تعريفات الجنون والمرض والجريمة، والجنس المنحرف كهويّات غير عاديّة تغيّرت بشكل كبير على مرّ الزمن، ففي التاريخ الحديث ترك للعلماء و للنفسانيين ومن موقع سلطتهم المستمدة من العلم مهمّة تعريف ***المجنون*** فيما يحدد الأطباء

من هو ***مريض*** كما يحدد العاملون في السياسة من هو ***المجرم***. ولكنّنا لن نتوقــع أبــدا أن نــسمع صوت من تم تعريفهم مسبقا كالمجانين و المرضى و المجرمين. فهــؤلاء لا يتكلّمــون لأنهــم لا يملكون القوة التي تمكّنهم من فرض تعريفهم.

كما يبيّن فوكو(Foucault) بأن عملية الاستبعاد لهؤلاء الناس الذين يصنفون على أنّهم غيــر عاديّين لا تجعل منهم فئة مهمّشة، وأن أهميّة تصنيفات بين ما هو ***عادي*** و بين ما هو ***غير عــادي*** تأتي من حقيقة أننا لا نعرف ما هو ***العادي*** إلاّ من خلال تحديد مسبق لما هو ***غير عــادي***، إذ أن مثل هذه التّصنيفات تفرض دائما من خلال علاقات القوة في المجتمع (Fillingham,1993).

وترى هول (Hull, 2000) أن الهوية الاجتماعية التي تصنّف من هو ***عادي*** أو ***شــاذ*** تكــون معتمدة في الأغلب على تعريفات تحددها منظومة القيم السائدة، وهذا يعني ان الأفراد ***غيرالعــاديين*** هم مرفوضون ومستبعدون من ثقافتهم، حيث انهم يشكلون تحديا مستمرا لم يسمى ***بــأفراد عــاديين*** وهذا التحدي متأتي من امكانية وجود منظومات وطرق تفكير مختلفة او مضادة تنذر بــأن هنالــك طرقا أخرى ممكنة لتمثيل الحقائق الاجتماعية، الأمر الذي قد يضعف أو يهدّد النظام الإجتمــاعي صاحب السلطة ويجعله أقل قدرة على الضبط والتحكم. لذلك فإن غموض الهويات الجنسيّة لــدى الأطفال أو المراهقين يشكّل مصدر إزعاج وقلق دائمين للآباء والأمهات، فهناك خشية دائمــة مــن عدم تلائم توجهات الذكور والإناث الجنسية مع ما هو متوقع اجتماعيا، ومتفق عليــه فــي تحديــد ***العلاقات الجنسية الطبيعية*** (Hull, 2006) .

هذه الهويات التي تبنى على مستوى الفرد لا تنفصل عن البناء العام للهويّة الأمّ، فهي علائقيــة ولا يمكن بأي حال من الأحوال تناول الجزء بمنأى عن الكــل، وبالنــسبة لجنكنــز (Jenkins) (١٩٩٢)، ليس هنالك شئ يمكن أن نسميه مجتمع بدون هوية جمعيّة، إذ أنه بدون علاقات منظمــة بين الناس المتشابهين والمختلفين لن تكون هنالك إمكانية تواصل بطرق وطقوس دائمة ومتفق عليها. ولا يمكن لأي فرد ان يشكّل جزيرة منفردة ومستقلّة داخل نفسه وبنفسه. فكل شخص هو جزء مــن الكلّ. وكأنَّ لسان حال الهويّة يقول ***من أنّ موت أي فرد لا يُنقص المجتمــع ولا يزيــده شــيئا.*** بمعنى أن هوية الفرد الاجتماعية هي هويّات النّاس جميعا (Jenkins, 1992).

إنّ الهويّة، من وجهة النظر هذه، هي هذه الطرق التي يحدد من خلالها الأفراد والجماعــات علاقاتهم الإجتماعية مع الأفراد والجماعات الأخرى. فهي إذا نوعا من الحدود التي تميّــز بــين

الأفراد والجماعات على أساس التشابه والاختلاف فيما بينهم. ولنقل على حدّ تعبير جنكنز (Jenkins) نفسه من أن الهويّة هي ***لعبة الضد للضد. وهي طريقة لتعيين من نحن ومن هم الآخرين في خرائطنا الإجتماعية*** . وهي كذلك سيرورات اجتماعية ديناميكية وفي تطوّر مستمر حيث تبنى بالتشابه كما تبنى من خلال التناقض: "***رغبة في التناقض والتمايز وتحقيق الذات***" (Jenkins,1992).

فالهوية إذا ليست شيئا مستقرا او ثابتا : إنها عمليّة و صيرورة (Process) لن تعرف الاكتمال أبدا. وهي بالتالي لن تكون عرضة للتغير المستمر فحسب، بل هي غير متماسكة أيضا. فنحن أولاً مضطرّين اضطرارا على إخفاء جموحنا وغرائزنا وغيرها في اللاشعور، وثانيا نحن لا ندرك هوياتنا إلاّ من خلال التفاعل مع الآخرين وأخيرا وليس آخرا إننا تركنا كل ما هو قبل اوديبي لنخضع أنفسنا لعالم اللغة ، لكلّ هذه الأسباب، يمكن أن نقول أن الهوية بناء لغوي أو قل إن شئت نحن مبنيّون في اللغة أو من اللغة، وهي لغة تتكلّم فينا وتصنعنا كما تشاء (بارنتيس، ٢٠٠٨).

إذا كان تحقيق الهوية الشخصيّة يشترط استبطان الثقافة ككل، فإنّ الهوية الجماعيّة تتشكّل هي الأخرى بإنعكاس الخواصّ والصفات الفرديّة على المجموعة. فمن الشائع مثلاً ان نسمع رجال السّياسة يقولون "الدولة تعتقد... الدولة تشعر... الوطن يريد..." باسطين رأيهم على المجموع. إن تجسيد المجموعة يقوّي انتماء الفرد إليها. كما ان المشاركة، والانتساب إلى المزايا الخاصة للجماعة، والإنتماء الى الإرث الثقافي والقوّة السياسيّة والاقتصاديّة للمجموعة، تشجع نرجسيتها وشعورها بالفخر، مقابل ازدراء الآخرين (شهرستان، ٢٠٠٩).

لذلك تجدٌ كل هويّة تعمل جاهدة على صناعة سرديّتها أو قل حكايتها الخاصة. وبحسب بول ريكور(Paul Ricoeur) فإن السرد يكوّن الهوية، ويعيد صياغتها بالطريقة ذاتها التي يقوم فيها التحبيك بتشكيل التاريخ وإعادة صياغته. ومن هذا المنظور فالهوية سردية؛ لأن السرد يجمع عناصر الهويّة المتنافرة والمتباينة في وحدة منسجمة وذات حبكة مترابطة أيضاً. وهي سردية لأن كل هذه العناصر المؤلّفة للهوية اجتمعت هكذا لا بحكم الضرورة المنطقية ولا الطبيعية وإنما بحكم المصادفة والاتفاق الضمني بين الجماعات. فهذه عناصر كانت مختلفة وربما متعارضة أو غير

موجودة أساساً، وإنما جرى اختلاقها بحكم حاجة الناس إلى "تخيّل" أنفسهم كـ"أمّـة" لهـا حكايتهـا وسياقها التاريخي والثقافي الخاص (ريكور، ١٩٩٨).

لقد دلَّ علم النفس الإجتماعي ان هناك ميل عام لتثمين مزايا المجموعة التي ننتمي إليها عاليـاً وفي المقابل بخس المجموعة الغريبة التي لا ننتمي إليها كلّما سمحت الظروف بذلك. وإن هذا الميل يقوي "روح المجموع المتّحد " ويشجع الإنتماء إلى الجماعة، مكوناً بـذلك وسـيلةً هامّـة لتقويـة تماسكها وقدرتها على المواجهة، فهويّة المجموعة هي إذاً رمز وتجسيد اجتماعي مبنـي ومتخيّـل ومصنوع، ومتعلق بالأسطورة والعقيدة وبالتمثل أكثر منه نتيجة ملموسة لواقع موضـوعي. انـه تجسيدٌ لتصور تخلقه مجموعة ما لذاتها بالتمايز عن الآخرين، وتشكل فئـة متماثلـة ذات شخـصية محددة (Kuper and Kuper, 2005).

سيقودنا هذا التصور إلى مناقشة الطبيعة المتغيّرة وغير المستقرة في الهوية إذ ليـست الهويـة الثقافية حقيقة جوهريّة، ولا هي معطى ثابت لا يتغيّر وواقعيتها واقعية متخيّلة، إن صحّ هذا القول ، نتحصّل عليها من خلال عملية يسميّها إدوارد سعيد بالتلفيق أو "الاختلاق أو الخلـق أو الـصناعة (Invention) أو"الفبركة" (Fabrication)، كتلك العملية التي تمّ من خلالها اخـتلاق تـاريخ قديم لإسرائيل بعد أن تمّ إسكات التاريخ الفلسطيني. أو مثل تلك العملية التي تمّ من خلالهـا "تلفيـق بلاد الإغريق" بقطع جذورها الأفروآسيوية، لتكون أوروبية خالصة (سعيد، ٢٠٠٢).

أن (Tajfel, 1978) في دراسته لهوية الجماعة أراد أن يبيّن ان الناس يصنعون هويـاتهم بشكل أولي من خلال المقارنات المستمرة بين سمات الجماعة التـي ينتمـون إليهـا والجماعـات الخارجية ذات الصلة. وانه من خلال هذه الفكرة البسيطة يمكن شـرح وتفـسير وجـود التمييـز والتحيّز بين الجماعات ضد بعضها بعضاً. ولقد أكدت هذه البحوث أنّ هذا الحس بضرورة ايجـاد التمايز والاختلاف ضروري وهام حتى في غياب أسباب لصراع حقيقي بين هذه الجماعات وكـأن هذا التمايز هو الذي يخلق الصراع كشرط لإتمام عملية خلق للجماعة (Tajfel, 1978).

ففي ظل "صراع هذه التصنيفات والتصنيفات المضادة تواصل المجموعـات عمليـة البحـث عـن القنوات التي تبرز هويتها بشكل يحقق لها نوعا من الهيمنة والسّيادة رافضة ما يُنـسَب إليهـا مـن سمات إنتقاصية. فتثبيت الهوية ليس فقط اظهار وانعكاس للوحدة الثقافية والاجتماعية لمجموعة مـا بل ايضاً احدى الوسائل التي تحاول المجموعة ان تبني وحدتها بهـا كـشروط وجـود واسـتمرار ومقاومه.

هذه الميكانزمات تشتغل وكأنّ الهويّة شيء موحَّد متجاهلاً بوعي او بغير وعي التنوّعات الحقيقيّة التي تتألّف منها. فالتناقض او التعارض المرتبط او الملازم لتكوين المجموعة يعبَّر عنه بنسب صفات سلبية وانتقاصيّة للهويّات الأخرى. ففي الواقع لا تحدّد الهويّة فقط بمجموع السمات الإيجابية والتي يقترحها المجموع كمثاليات بل ايضاً بسمات سلبية من خلالها يتعلم الفرد مسبقاً ما يجب عليه ان يتجنّبه. وبذلك تبدو الهوية نظاماً ديناميكياً وآلية فرز وتصنيف للسمات الإيجابية والسمات السلبية. تظهر هذه القطبية غالباً في العلاقات بين هويّات المجموعات. الهوية السلبية التي يوصم و يقذف بها الاخر (العدو، الكافر، اليهودي، الأجنبي) تعمل كوسيلة تطهير وتوحيد ودعم للجماعة. وبهذه الطريقة يتم التخلّص من العناصر المكبوتة او التي تعتبرها المجموعة الموحدة خطرا يهدّد التماسك الاجتماعي (Jenkins,1992).

فالهويّة ليست اذاً اساس وحدة المجموعة فقط بل هي حاصل صيرورة وتتابع التماثل والتمايز الذي تسعى المجموعة من خلاله إلى تأسيس تماسكها وابراز موقفها بالنسبة لمجموعات اخرى. لقد اقترح جورج دوفرو بتسميته بالتثاقف المنافس وهي الآلية التي تستطيع المجموعات المتعارضة ان تؤثر بها على بعضها بعضاً. إنّ المجتمعات الانسانية تتأثر على الغالب بجيرانها بشكل سلبي. فتقاوم تبنّي غاياتهم الثقافية او الأيديولوجية اما بالعزلة، او من خلال ابراز سماتها المختلفة او المتعارضة تماما مع الجار، او من خلال العنف، وذلك لتحقيق مقاومة مضادّة. وقد لا ينطبق ذلك مع نقل الرأسمال المادي او تبني الوسائل التقنيّة التي يملكها الجار، فقد تكون ردود الفعل اقل حساسية او تكون ايجابية وبعيدة عن التحفظات (شهرستان، ٢٠٠٥).

فعلى سبيل المثال يبدو في الواقع أن التبعية الإقتصادية العربية للغرب (نقل الآلات مثلا) لا يثير لدى النموذج العربي المعاصر نفس ردود الأفعال شبه العصابية التي يثيرها نقل الرأسمال الرمزي (نظام اسرة، حقوق مرأة ... الخ) فالتبعيّة الأيديولوجيّة هي التي تمسّ المفهوم الأساسي للهوية مسّا مباشرا وواضحا (المرنيسي، ٢٠٠٥). ولعلّ هذا ما يفسّر ظهور الكثير من الحركات العرقيّة والدينيّة المعاصرة التي تهدف الى بعث الروح بأشكال قديمة من النظم الثقافية والهويات وصياغة مشاريع ثقافية مشتقّة من السياق الثقافي الخاص بها كنوع من السعي الى استلهام الماضي كمقاومة رمزية لقيم الحداثة ممّا أسفر عن ردود فعل مضادة، وأوقدت شرارة التفرّد الأعمى، لأن هيمنة نموذج ثقافي واحد كما تسعى العولمة إلى ذلك لا يؤدي إلى حل المشكلات الخاصّة بالهويّة والانتماء إنما يؤدي إلى ظهور أيدلوجيّات تضخّ مفاهيم جديدة حول نقاء الأصل

وصفاء الهوية. (عثمان، ١٩٩٧). والحال أن هذا الاختلاف ينطوي على تصورين متعارضين للهويّة: الأول يأخذ الهوية على أنها سرديّة الأمة التي تمّ تشكيلها أو تلفيقها واختلاق كثير من عناصرها في مجرى التاريخ. والثاني يأخذ الهوية على أنها كيان معطى وجوهري لا تاريخي.

وعلى المستوى النظري يأخذ هذا التوتر صورا متعددة من التضادّ بين التاريخ واللاتاريخ، بين الزمني واللازمني، بين الحدث والبنية، بين الاختلاف والهوية، بين الطارئ العرضي والأصيل الجوهري. بيد أن هذا التوتر في الحياة الاجتماعية يأخذ طابعاً صراعياً أيديولوجياً، حيث الكل يزعم أن هويته هي الهوية الأصيلة والمنسجمة والنقية والمتماسكة. أما الهويات الطارئة والمشتتة فهي من نصيب الآخرين المختلفين. والأصالة هي التعبير الأقوى عن "جوهرانية" الهوية و"لا تاريخيتها"؛ ولهذا فهي مطلب كل هوية؛ لأنها – أولاً – تخلق إحساساً بأزليّة الذوات وامتدادها الزمني المتواصل، وثانياً لأنها تمنح هذه الهوية مشروعية البقاء والهيمنة على الآخرين (كاظم، ٢٠٠٥).

اذا سلمنا بصحة هذه الفكرة فإن التسليم بعلاقة عضوية بين الهوية والصراع كعنصرين متلازمين يصبح امرا مفروغا منه، ويصبح الصراع عنصرا حيا يستمد شرعية وجوده من حقيقة وجود هويات تحرص بطبيعتها على تكريس التمايز والإختلاف، لأن سيادة ايّة هويّة ثقافيّة لا يتمٌّ الا على حساب تراجع وانحسار هويّة اخرى، الأمر الذي يجعل اشكال العلاقات بين الثقافات لا تتم إلاّ على اساس صراع الهويّات، ويبقى السؤال متعلقا بمعرفة من يملك القوة والقدرة على حسم المعركة وكسب الرهان في فرض الهوية وتحقيق الهيمنة والسيادة وبالتالي صناعة هوية المرأة بمدينة عمان إن صحّ إن نستعمل هذا المفهوم الملغم كما رأينا والذي يعني كلّ شيء ولا يعني أي شيء وهو سلاح تستعمله القوى الاجتماعية داخل حلبة الصّراع الاجتماعي للمناورة.

يمكن سحب ما قيل عن تشكيل الهويّة على اوضاع المرأة، حيث تجلى الصراع هنا بـــين الـــرؤى التي تصنع الهويّة الذكوريّة والإنثويّة وما يمكن ان يرتبط بهذه الرؤى من تجذير للأدواروالمكانـــات والتصورات والتمثلات لكلا الجنسين.

الجانب المنهجيّ : مسألة بناء الموضوع

ا—الفصل الأوّل : القطيعة مع السّوسيولوجيا العفويّة

علينا ان لا ننسى مقولة سوسير وهي ان وجهة النظر هي التي تخلق الموضوع، وهي تعني ان الظواهر الإجتماعية لا يمكن لها ان توجد اطلاقا من دون منهج، وإنَ الرؤية العلمية التي بها ننظر الى الأشياء هي التي تمكننا من محاصرة السوسيولوجيا العفوية ومن الخروج عن الواقع الحسي والإسقاطات المسبقة لمحاولة بنائه بناءا علميا كوحدات علائقية تنتمي الى نظام محدد من العلاقات، اذ إنَ العلم علائقي أو لا يكون.

فموضوع السوسيولوجيا كما يقول آلان توران (Alain Touraine) *ليس ما هو ماثل أمام أعيننا، بل ما هو مخفي باستمرار*. علينا إذا إرجاع العناصر الحاضرة، هذه العناصر المتناثرة هنا وهناك الى بنيتها التي تنتمي اليها أي الى العناصر الغائبة حتّى يمكن فهمها وتفسيرها. إنّ الظاهرة الإجتماعيّة لا يمكن أبدا فهمها بمعزل عن البنية التي تنتمي اليها

هذا هو الدّرس الذي تعلّمناه من ***قواعد المنهج السّوسيولوجي***، لإميل دوركهايم (Emile Durkheim) . ألم يبيّن لنا هذا الرّائد المؤسّس للسّوسيولوجيا في هذا البحث المفصلي كيف أنّ الاجتماعي لا يمكن تفسيره إلاّ بالاجتماعي ولا يمكن ارجاعه الاّ للإجتماعي وللإجتماعي فقط حتى يصبح هذا العلم علما مستقلا بذاته ككلّ العلوم. ثمّ لا ننسى هذه الثورة التي أحدثها والمتمثّلة في أن ننظر الى الظواهر الإجتماعية كاشياء. الكاف أو قل أداة التشبيه هي التي تهمّنا هنا. هذا يعني أن ندرس الظواهر الإجتماعيّة كما يدرس علماء الطبيعة أي علماء الفيزياء والكيمياء الظواهر الطبيعيّة أي كعلاقات وليس كعناصر منفصلة عن بعضها البعض. واعتمادا على هذه القاعدة فإن البحث عن شروط بناء الظاهرة يقتضي استحضار كافة العناصر التي تألّف الكلّ و التي لا يمكن دراستها بمعزل عن الشروط العامة التي تسهم في حياكتها و تشكيلها على هذا النحو أو غيره(Durkheim, 2006) .

لبناء الكلّ، لا بد أن ننطلق من رؤية علميّة محدّدة لبناء الموضوع، اي من بناء نظري يقوم على مفاهيم، وبيان علاقة هذه المفاهيم، ثم التوصّل الى تعميمات يكون بالإمكان ربط المشتركة منها في مضمون أو مضامين متماثلة او متكاملة، في نسق نظري (عثمان، ٢٠٠٨).

فـــي ***مهنـــة الـــسّوسيولوجيّ*** وهـــو مـــن البحـــوث القيّمـــة التـــي قـــام بهـــا بورديو (Bourdieu)وباسرون(Passeron)وشنبوردون(Chàmboredon)، هناك فكرة تعبر الكتاب من البداية الى النّهاية والمتمثّلة في هذا الإلحاح وفـــي هـــذا التـــشديد علـــى اهمّيـــة البنـــاء السّوسيولوجيّ و على التمييز بـــين الواقـــع المعـــاش والواقـــع المبنـــيّ. لقـــد ألـــحّ بورديـــو (Bourdieu) وجماعته على عدم الخلط بين السوسيولوجيا العفويّة والسّسيولوجيا العلميّـــة وعلـــى التفريق بين الواقع العفويّ والواقع المبنيّ. ولعلّ هذا الإلحاح قد جاء لكـــي نتجنّـــب أيّ لـــبس وأيّ غموض وأيّ إبهام وأيّ خلط وأيّ سوء فهم.

أن يكون هناك أناسا ينتحرون لأسباب عديدة، هذا ما نشاهده يوميّا في الواقع المعاش. لكن بالمقابل البحث في العلاقة بين نسبة الأنتحار ونسبة الأندماج هو بناء علميّ للواقع (أنظر الى دوركهايم في بحثه حول الإنتحار).

أن يتواجد بيننا أغنياء وفقراء ومتوسطين، هذا ما نراه يوميّا في الواقع المعاش بينما لا نرى طبقة ولا نمط إنتاج. الطبقة الإجتماعية او نمط الإنتاج الرأسمالي هي مواضيع علمية بناها ماركس لفهم التشكيلة الإجتماعيّة في الواقع المعاش. (أنظر الى ماركس في ***رأس المال*** أو في في ***نقد الإقتصاد السياسي***)

أن نجد طلبة ناجحين وآخرين راسبين من أبناء الفقراء والأغنياء والمتوسّطين، هذا ما نشاهده يوميّا في الجامعات وفي الواقع اليوميّ. لكن البحث في العلاقة بين نسبة النجاح الجامعي والطبقات الإجتماعيّة هو محاولة بناء للمدرسة أو الجامعة كفضاء علميّ لمعرفة ما إذا كانت هذه المؤسسة الإجتماعية تعمل على تجميع الطلبة مهما كانت طبقاتهم وانتماءاتهم الإجتماعية وتوزيع الثقافة بينهم بطريقة عادلة ام انها تعمل على تقسيم الطلبة وتشريع التمييزوإعادة توزيع الثقافة بطريقة غير متكافئة. (انظر الى بورديو وباسرون ***في ورثاء الثقافة***)

لذلك علينا ان نفرّق بين الواقع المعاش الذي يعبّر عن الحسّ المشترك وعن مصالح القوى المتصارعة وعن الهيمنة والذي لا يُظهر لك الاّ ما تريد الهيمنة اظهاره ولا يُكلّمك الاّ على ما تريد الهيمنة أن يكون مدار الحديث والموضوع العلميّ الذي يحاول بناء الكلّ واظهار الواقع بعناصره الحاضرة والغائبة.

لهذه الأسباب، علينا أن لا ننطلق من الواقع بل نذهب اليه على حدّ عبارة باشلار(Bachelard)، أي أن نقوم ببناء الواقع بناء علميّا علائقيّا لنعود بعد ذلك الى الواقع المعاش لمساءلته وتعريته ومحاصرته واستنطاقه.

ولقد ذكّر برديو وجماعته في نفس هذا الكتاب على أن لا نخلط لا فقط بين الواقع المعاش والواقع المبني وإنّما أيضا بين الحدث الاجتماعي و الحدث السّوسيولوجي أو قل إن شئت بعبارة أخرى علينا أن نميّز بين المشكلة الاجتماعيّة والظاهرة السّوسيولوجية فهذه الأخيرة تختلف عن الأولى لا فقط بكونها متكرّرة ومنتظمة والأخرى عرضيّة وطارئة كما يقول دوركهايم (Durkheim) وإنما أيضا بكونها استطاعت، خلافا عن الأولى، أن تحدث حولها تمثلات وتصوّرات وأفعال ووقائع وخطابات وقرارات ومؤسّسات وعلوم.

وكلنا يعرف أنّ مهنة السّوسيولوجيّ لا تتطلّب منه أن يبحث في القضايا الاجتماعيّة وأن يكون رسولا ومرشدا وحلاّلا للمشاكل كما تريده بعض المحطات التلفزيونيّة وبعض قنوات الإعلام، وإنما مهنته تتمثّل أساسا وتحديدا وحصرا في دراسة الظواهر السّوسيولوجيّة القائمة كظواهرة سوسيولوجيّة لها ما لها - كما ذكرنا – من تمثلات وتصوّرات وأفعال ووقائع وأحداث وقوانين ومؤسّسات وخطابات صحفيّة وسياسيّة ونقابيّة وعلميّة وجدت لوجودها وبسببها ولأجلها وبمقتضاها وتبعا لها.

واذا ما كانت المناهج ليست سوى ادوات لبناء الواقع بناءا علميا يمكننا من رؤية شاملة وكليّة للمجتمع، فإننا سنحاول ان نتبع المنهج البنيوي كما سنحاول تتبع المنهج التاريخي الديناميكي لبناء مفهوم المرأة من خلال رصد قوى الصراع الفاعلة في المجتمع، وخاصة القوى الحاملة للحداثة والقوى الحاملة للاصالة، ومحاولة فرض كل طرف لصورة معينة ولنمط معيّن للمرأة في مدينة عمّان.

ونظرا لأننا ارتأينا ان نرصد الصراع القائم بين اهم القوى الأجتماعية حول صناعة المرأة، فإنه تبعا لطبيعة الموضوع لا يمكن لنا ان نتّبع اثر المنهج البنيوي الاّ بشكل جزئيّ وكلّما اردنا ان نرصد البنى المستقرّة نسبيا والعلاقات المتكررة والظواهر اللامتغيرة لزمن معيَن . أو قل إن شئت كلما اردنا بناء مفهوم المرأة من خلال دراسة المتكررات في الخطابات سواء أكانت الخطابات الرسمية او الحزبية او الدينية او المدرسية أو الخطابات العاديّة لأناس عاديين.

ما عدا ذلك فإنّه يتعيّن علينا لرصد الصراع الدّائر حول رسم هويّة المرأة كفضاء عمـــوميّ متنازع عليه وما يتطلبه هذا الصراع من استراتيجيات وتغيير للمواقع، أن نقتفي أثرالسوسيولوجيا الديناميكيـــة كمـــا إعتمـــدها بالونـــدي(Balandier) فـــي بحوثـــه بإفريقيـــا الـــسوداء(١٩٦٣)، وبورديو(Bourdieu) في بحوثة السّوسيولوجيّة والأنثروبولوجيّة فـــي الجزائرفـــي وأوســـكار لويس(Oscar Lewis) في دراســـته الـــشهيرة حـــول اطفـــال شـــنزاي (The children of sanchez, 1961)) ، وغيرها من الأعمال الأخرى التي تنتمي إلى الـــسوسيولوجيا الديناميكيّـــة والتي ترصد الصّراع و ما ينتج عنه من تكتيكات واستراتيجيات و تكنولوجيات للدّفاع والمقاومـــة من أجل البقاء.

منذ ميلاد العلوم الإنسانيّة في بداية القرن التّاسع عشر، كان الصراع على أشدّه بين من يرى أن العلم لا يدرس الاّ المتكررات التي يمكن صياغتها في قوانين ثابتة والتي يمكن لأيّ باحث أن يعيد النظر فيها وأن يقوم بمراجعتها وبين من يعتقد أنّ العلم لا يدرس الأموات وإنما يدرس الأحياء بما فيهم من تحول وتبدّل وتغيير. الإتجاه الأوّل لا يعطي أيّ أهميّة للتّاريخ بما أنّ العلاقات المتحولّة هي بالتحديد علاقات غير دالة. والإتجاه الثاني يرى أنّه لا يمكن البتة إلاّ بطريقة مدرسية وتعسّفية فصل هذه البنية أو قل هذه العلاقات المتكرّرة عن تاريخ نشأتها و الظروف الإجتماعية التي أنتجتها. الأتجاة الأوّل يريد أن يكتشف البنية الأمّ ويريد أن **يفهم** تاركا ورائه هذا الضباب وهذه الفوضى. الإتجاه الثاني يريد أن يعود الى التّاريخ والى الفعل والى الصراع ليتسنّى له أن **يفسّر** وأن يُرجع الأشياء الى أصولها. كان هذا الصراع على أشدّه بين البنيويين كلفيس استروس-Levi) (strauss وسوسير(Saussure) وفوكو (Foucault) من جهة والديناميكيين كقورفيتش (Gurvich) وإدمند ليتش (Edmund Leach) وجوفمان (Goffmann) وبالوندياي (Balandier) وأسكار لويس (Oscar Lewis) وميلز (Mills) وغيرهم.

ثمّ ما لبث أن وُجد تيّارا حاول التوفيق بين هذين الإتجاهين المتقابلين وسمّي بالمنهج البنيـــوي التوليدي وهو إتجاه حاول أن يفهم هذه العلاقات المتكررة ثمّ لتفسيرها يحاول ارجاعها الى القـــوى الإجتماعية التي انتجتها. وكان من بين من مثّل هذا الإتجـــاه أحـــسن تمثيـــل لوســـيان جولـــدمان (Lucien Goldmann) وبيار بورديو (Pierre Bourdieu) .

في بحثنا هذا حول صناعة المرأة في مدينة عمّان سنحاول أن نقتفي أثر هذا المـــنهج البنيـــوي التوليديّ. فعلى واجهة أولى، سنحاول فهم هذه العلاقات المتكرّرة فـــي دراســـتنا للـــشّارع كـــنص

سوسيولوجي وفي مقابلاتنا مع المواطن العادي. وسنعمل على تحليل هذه العلاقات وتفكيكها وارجاعها الى البنية الأمّ. وعلى واجهة ثانية، سنحاول ان نفسّر هذه العلاقات الدّالة وذلك بإرجاعها الى القوى الإجتماعيّة التي أنتجتها وسنقتفي أثر هذا الصراع القائم حول فبركة الأنوثة وصناعة المرأة من خلال كل هذه الإستراتجيّات وكلّ هذه التقنيات و كلّ هذه التسميات والتسميات المضادّة وهذه الإمضاءات والإمضاءات المضادّة على جسد المراة.

II -- الفصل الثّاني: الإعتماد على المنهج البنيويّ التّوليديّ

١ -اعتماد المنهج البنيوي لدراسة العلاقات المتكررة في خطابات القوى المتصارعة.

يجب ان نكرّر لكي لا ننسى أنّ السوسيولوجيا أو الأنثروبولوجيا العلميّة قد تأسّست على أنقاض السّوسيولوجيا أو الأنثروبولوجيا العفويّة. ونقصد بالسّوسيولوجيا العفويّة سوسيولوجيا الرّجل العادي غير المختصّ من راعي الغنم الذي له هو الآخر رؤيته للأشياء إلى رجل السّياسة أو رجل الدّين. إنّ السوسيولوجيا العفويّة تنطلق من المعطى أي من الواقع الذي يبدو للعيان وتكتفي بهذه العناصر الحاضرة التي نشاهدها دون أن تتساءل عن العناصر الغائبة والتي لا تشاهد وتحاول فهمها أو دراستها في ذاتها ولذاتها أي كجوهر أو كماهية، أو كعناصر مستقلة ولها معنى في ذاتها. فالسّوسيولوجيا العفويّة لها رأي قاطع في قضايا عامّة وهكذا نراها تتكلّم عن المرأة أو عن الحجاب أو عن الإسلام أو عن التّعليم أو عن الجريمة أو عن الزواج بصورة عامّة وانطلاقا من مصالح أو غايات ومن معطيات كان قد وقع بناؤها من طرف معين في الصراع الإجتماعيّ.

أمّا السّوسيولوجيا العلميّة فهي لا تنطلق من المعطى بل تحاول بناء الواقع من جديد، ولا تنطلق من عناصر معيّنة بل من الكلّ أي من النظام. فالكلّ هو الذي يعطي معنى للجزء وليس الجزء هو الذي يعطي معنىً للكلّ كما يقول سوسير. ولا تدرس الظواهر في ذاتها ولذاتها بل تدرسها بطريقة علائقيّة، فالعلم علائقيّ أو لا يكون. بناء الموضوع أي بناء الكليّة أو بعبارة أخرى النظام علائقيّا. هذه هي السّوسيولوجيا العلميّة سواء أكانت بنيويّة أو ديناميكية. فهذه المبادئ أو هذا التمشّي تتّفق عليه كلّ المدارس العلميّة مهما كان نوعها. **فما الفرق إذن بين البنيوية وما يتفرّع عنها من مدارس والسوسيولوجيا الدّيناميكية على اختلافها وتنوّعها؟**

يرى كاسيرر (Cassirer) أنّ الثقافة لا تخضع الى منطق كلّيّ وشامل مثل العلوم الطبيعيّة والعلوم الرياضية ولكنها تنتمي الى بنية رمزية يتمّ الكشف عنها من خلال مناهج وأدوات تحليليّة. وبهذا يكون كاسيرر (Cassirer) اول البنيويين في تاريخ الفكر المعاصر لأنه سبق اعلام البنيوية فيما ذهبوا اليه من ضرورة الإنطلاق من اللغة في دراسة الثقافة وذلك ضمن النموذج الألسني كما درجت على ذلك كتب تاريخ الفكر والتيّارات الفلسفية (بغورة، ٢٠٠٤).

لقد حاولت البنيويّة أن تقطع مع السّوسيولوجيا العفويّة. فهي كما أسلفنا القول لا تعير اهتماما ولا تدرس كلّ ما هو متغيّر وكلّ ما هو ديناميكي وكلّ ما هو تاريخي أي كلّ المناورات التي تستخدم في الصّراع الاجتماعي ولا يهمّها إلاّ العناصر الثابتة واللاّمتغيّرة لكي تتمكّن من رصد العلاقات المتكرّرة. فسوسير (Saussure) مثلا الذي يعد رائد البنيويّة ومؤسسها، لم يدرس المعطى أي الأستعمالات الفرديّة للغة. فالفرد أو الجماعة قد تستعمل الكلام كسلاح للدّفاع عن مصالح سياسية أو اجتماعية أو غيرها. فالكلام المستعمل من اطراف الصّراع عادة ما يكون ملطخا وملوّثا بالسّياسة أو بالدّين أو بالمصالح الإقتصاديّة أو غيرها حيث يستحيل دراسته ككلام وككلام فقط ، وبالتّالي يستحيل بناء حقل ألسنيّ أي بناء موضوع الألسنية بناء علميّا كنظام أي ككليّة أو كحقل مستقلّ نسبيّا عن الحقول العلميّة الأخرى.

لذلك رفض سوسّير (Saussure) أن ينطلق من الواقع المعطى وحاول بناء موضوعه بإرجاع المعطى أي الاستعمالات اللغويّة أو الكلام الى البنية الأمّ الا وهي اللغة أي كلّ الإمكانيات المخزونة والخامّة والممكنة للإستعمال أو قل إن شئت هذه العناصر المتماسكة والمتداخلة فيما بينها والتي يتوقف كل عنصر من البنية على بقية العناصر الأخرى، ومدى علاقته بها. فتكون البنيّوية عبارة عن دراسة العلاقات بين البنى المختلفة في النص الأدبي (Eriksen and Hielsen, 2001)

وهكذا حاول سوسير (Saussure) ارجاع العناصر أو الوحدات الى النظام الذي تنتمي اليه وقام برصد العلاقة بين هذه العناصر او هذه الوحدات التي تنتمي الى بنية واحدة. ولقد مكّنه بحثه هذا من الوصول الى النّتيجة التالية : أنّ اللّغة أي الكلمات تاخذ معانيها من العلاقات التي تربط في ما بينها وانّ هذه العلاقات توزّع المعاني على الكلمات إما بالتضادّ أو بالتقارب. ولقد كان سوسير متأثرا بدوركهايم (Durkheim) الذي حاول أن يدرس الظواهر الاجتماعية كأشياء(

والكلام لدركهايم) أي أن ندرس الظواهر الاجتماعية لا كأشياء في ذاتها ولذاتها أي كعناصر متناثرة ومنفصلة عن بعضها البعض بل كمجموعة من العلاقات. ويجب أن نؤكّد على هذا حتى لا يُخيّل الى البعض من أنّ دوركهايم أراد أن يُشيّيء الإنسان. ولن نكرّر هذا بما فيه الكفاية حيث انّه بدعوته الى أن ندرس الظواهر الإجتماعيّة كأشياء كان قد احدث ثورة عارمة على المستوى المنهجي وقطيعة عميقة مع السوسيولوجيا العفويّة. ففي كتابه ***الانتحار*** لم يدرس دركهايم (Durkheim) المعطى كما أشرنا سابقا أي انتحار الأفراد وإنما درس العلاقة القائمة بين نسبة الانتحار في أوروبا ودرجة التضامن. وبيّن كيف أنّ نسبة الانتحار ترتفع كلّما انخفضت درجة التضامن ونسطّر هنا بخطّ غليظ كلمة ***نسبة***. أي أنّ دوركهايم (Durkheim) لم يدرس الأشياء في ذاتها ولذاتها كما تتناولها السّوسيولوجيا العفويّة ولم يدرس العلاقات بين الأشياء كما نراها أو كما يظهرها لنا الحسّ المشترك وإنّما درس العلاقات بين القضايا وبين المفاهيم. فنسبة الإنتحار هي قضية مبنية وليست شيئا معطى وكذلك بالنسبة لدرجة التضامن (كرزويل، ١٩٨٥).

لقد تأثر ليفي ستروس (Levi-strauss) بدراسات سوسير (Saussure) ودركهايم (Durkheim) تاثراً بالغاً حيث أنّه استعمل كلّ هذه الأدوات التي وقع اكتشافها من قبل سوسير (Saussure) في بحوثه الانثروبولوجية. واعتبر الظواهر الأنتروبولوجيّة وكأنّها لغات. وذلك يعني انه درس تلك الظواهر بوصفها نظما : نظام القرابة، نظام الطوطمية، نظام الاساطير، نظام التبادل، نظام الأكل... و لقد ركز كلّ اهتمامه على العلاقات القائمة بين العناصر أو الوحدات التي تنتمي الى نفس البنية (كرزويل، ١٩٨٥).

لقد حلل سوسير الرمز الى مكوناته الأساسيّة ألا وهي الصوت او المكوّن الصوتي ودعاه الدالّ و المكون الذهني او الفكري ودعاه المدلول. وهنا يجدر بنا ان نلاحظ ان هذا التحليل يُعنى بالأشياء التي يُطلب من الرموز اللغوية ان تمثلها عندما نودّ أن نشير الى العالم من حولنا. أي ان المدلول ليس شيئاً بل فكرة عن شيء.

ويرى بارت (Barthes, ١٩٩٦)، ان أي شيء مهما كان، طبيعياً ام مصطنعاً، يمكن ان يتحوّل الى رمز بشرط ان يستخدم لنقل رسالة ما، أي بشرط ان يدل وأن تكون له دلالة. فالزهرة لا يمكن ان تصبح رمزا بوضعها الطبيعي، اما حين توجد الزّهور ضمن ثقافة من الثقافات فإنها يمكن ان تتحوّل الى رموز، بل انها تُستقبل كذلك عندما يُصنع منها اكليل وترسل الى جنازة، وهنا يكون الإكليل دالاً قد يعبّر به عن مدلول بقولنا "***تعازينا***" فالزهور ليس معنى طبيعي، بل لها معنى

تحدده الثقافة او التقليد (ستروك، ١٩٩٦).

من هنا يمكن أن نقول أنّ البنيوية اعتبرت أنّ الظواهر الثقافية هي ذاتها انظمة لغوية. فالقرابة لغة والدّين لغة واللباس لغة والأكل لغة والجسد لغة الى غير ذلك. ومن ثمّة فإنّ كل ظاهرة ثقافيّة ينبغي ان يتم التعامل معها كما يتم التعامل مع اللغة (كريب، ١٩٩٩).

وكلّنا يعرف كم أنّ اللغة تلعب دورا مركزيا في فكر بارت (Barthes)وفوكو(Foucault) ولاكان(Lacan). إنّ هذا الدّور لا يقل في اهميته عن ذاك الذي تلعبه في الظواهر الأنتروبولوجية التي قام بدراستها ليفي شتراوس(Levi-strauss)، لا بل يمكن ان نقول انهم جميعاً مهووسون بها، مهووسون بالطبيعة المؤسسّية للغة وبقدرتها اللامتناهية على الخلق . فاللغة ليست شيئا نجلبه معنا عند الولادة بل هي مؤسّسة ندخل في عالمها بشكل تدريجي منذ فترة الطفولة بإعتبارها اهم عنصر في تنشئتنا الاجتماعية على الإطلاق. واللغة ليست مجرد الفاظ وليست بالدرجة الأولى وسيلة للتعبير وإنّما هي في الحقيقة وسيلة لفرض رؤية معيّنة ومعرفة معيّنة و تعريفات معيّنة. وهي مؤسسة إجتماعيّة ضاغطة تتجاوز الأفراد وتتكلّم فيهم ومن خلالهم عندما يخيّل الى البعض انّه يتكلّم فيها ومن خلالها (ستروك، ١٩٩٦).

للولوج الى البنية الأمّ وللكشف على النضام أي عن هذه العلاقات المتكررة والمتواترة، كـان لزاماً على البنيويين بأن يتجاوزوا ما يسمّونه بالفوضى أي ان يتجاوزوا ما هو متحوّل ويحـاولون بشكل او بآخر تجميد الزمن إن صحّ القول (Fllinigham.1993) .

وهكذا فإنّه يمكن أن نستخلص من أنّ كلّ الدراسات البنيويّة هي بحوث تدرس الظواهر علـى المستوى السّانكروني أي الستتيكي وليس على المستوى الدّيكروني أي التّاريخي اذ أنّها تعتبـر أنّ الدّيكروني ليس سوى الفرق بين حالتين سانكرونيتين. ومن هنا جاءت أهميّة الإحـصائيّات لقيـاس هذه العلاقات المتكرّرة بين العناصر الثابتة واللامتغيّرة.

لقد اتُهمت هذه الرؤية السنكرونية، التي قد تُستغلّ لتبرير ما هو موجود والحفاض عليه كما هو، بانتمائها الى تيّارات محافظة لا تريد أن تعير اهتماما ولو قليلاً لعمليّة التغيّـر علـى الـصعيد الإجتماعي او التاريخي كما اشار الى ذلك لبيب (١٩٨٨)، فهـي قـد اهملـت البعـد التـاريخي وخصوصيّة السياق الإجتماعي، ونفت الفاعل خارج البنية على حدّ قول الطّاهر لبيب. ولقد انتقدت في الآن ذاته لما تعطيه من أهميّة بالغة للاوعي الفرديّ أو الجماعي على حساب الفعـل الإرادي

وما يتطلّبه من حرّيات وتحوّل وتغيير (لبيب، ١٩٨٨) .

قد ينطبق هذا الحكم على ليفي شتراوس(Levi-strauss) ولاكان(Lacan) الى حد كبيـــرإذ إنّ كلاهما أعطى أهمّية بالغة كما أشرنا للاّوعي والى ما يسمّى بالبنية الأمّ. ولكن ذلــك الحكــم يبدو نسبياً الى حدّ ما عندما ننظر الى رؤية كل مـــن بـــارت(Barthes) وفوكـــو (Foucault)، اللّذان انشغلا نسبيّا بالبعد التاريخي للتفكير (ستروك،١٩٩٦).

فلقد افترض فوكو (Foucault) مثلا ان التوازن في نظام التفكير والخطاب يمكن ان يبقى مستمرّا تقريبا لفترات طويلة ثم يتغيّر. وهذا التغيّر قد يحدث يتغيّر ما يسمّه **بالإبستمي** أي بمنطق الخطاب. فمثلاً ولادة العيادة ومصحّة الأمراض العقلية هي نتيجة للتغيّر في التفكير الطبّي والممارسة التي شهدتها اوروبا في نهاية القرن الثامن عشر. ونستطيع القول انه لم ينف حقيقة التغيّر وتأثيره عبر الزمن عندما نظر الى اللغة كنظام يمتلك سيادة وسلطة وعندما بيّن في ***نظام الخطاب*** كيف أنّ الحقيقة الإجتماعية يتم بناؤها من خلال ثنائية المعرفة و القوة. ثمّ أننا لا ننسى هبّة هذا المثقف ووقوفه مع المهمّشين والسّجناء والمستضعفين في الأرض لتغيير الواقع. من هذا المنطلق، يمكن أن نجازف ونقول من أنّه يمكن للباحث أن يجد علاقة بين منهج فوكو (Foucault) ونظرية الصراع (كريب، ١٩٩٩).

وعلى ايّة حال، فإنه بإمكاننا توظيف البنيوية توظيفاً يساهم في فهمنا لهذا المجال. إذ نـــستطيع اخـــذ مجموعة افكار عامّة، او مشتركة ومتقاسمة بين الناس ونحاول رصد تكرارها او درجـــة تواترهـــا ثـــم ننظر في تلك الأفكار لإستجلاء سبب وجودها على ما هي عليه. إنّ اكبر درس علّمته لنا البنيوية هـــو إن الخطابات المتداولة بين الناس او بعبارة أخرى النظام المعرفي برمّته يمثّل البنية اللاشعورية للثقافـــة، هذه البنية التي يجب علينا تفكيكها لفهمها ثمّ في مرحلة ثانية يجـــب علينـــا ارجاعهـــا الـــى الظـــروف الإجتماعية والتّاريخيّة التي أنتجتها وإلى القوى الفاعلة في حلبة الصّراع لتفسيرها.

٢ - اعتماد المنظور الدّيناميكي لفهم الصّراع بين الأطراف الإجتماعيّة المتنازعة

إنّ المدرسة الدّيناميكيّة ترى أن البنيويّة إن استطاعت رصد العلاقات المتكرّرة وبيانها فإنّها غير قادرة على ***تفسير*** الظواهر، إذ أنها لا ترجعها إلى ظروف نشأتها. فهي في تهميشها إلى التّاريخ وقوى الصراع، تريد عزل الظّواهر عن الحياة وعن الظروف الاجتماعية والتّاريخية التي نشأت فيها.

ومن هذا المنطلق، يمكن أن ننظر الى البنيويّة بكونها نظريّة بيروقراطيّة متعالية تجعل من العلم عمليّة تشريح لا طائل من ورائها. وتعتقد المدرسة الديناميكية ان المعرفه مثلها مثل أيّ انتاج آخر تصنع في الصراع وداخل الصراع وهي رهان من رهانات الصّراع. ومن وجهة النّظر هذه، تتمثل مهنة السّوسيولوجيّ في رصد هذا الصراع والكشف على رهاناته.

لقد اصبح هذا الرأي يمثّل اتجاه الكثير من علماء الإجتماع المعاصرين وعلى رأسهم بيير بورديو (Pierre Bourdieu) الذي تأثر كثيراً بالبنيويّة ولكنّه في الآن ذاته اعاد الإعتبار للفاعل الأجتماعي وللتّاريخ وللممارسة.

ان مفهوم الممارسة عند بورديو (Bourdieu) يعني أنّ هناك علاقة جدليّة بين الفاعل والبناء الاجتماعي وأنّ هناك دور كبير للقوى الإجتماعيّة في انتاج و إعادة إنتاج هذا البناء. وبعبارة أدقّ، إنّ بورديو (Bourdieu) يعطي اولويّة مطلقة للتّاريخ وللصراع الإجتماعي من دون أن يهمل عمليّة الفهم والكشف عن البنى الّاواعية. ومن هذا المنطلق، يمكن أن نقول أنّه بنيويّ توليديّ (بورديو، ١٩٩٥) (حجازي، ٢٠٠٨).

ومن البنيويين التوليديين، يمكن أن نذكر كذلك على سبيل المثال لا الحصرلوسيان جولدمان. (Lucien Goldmann) الذي اشتغل على الأدب بمنهج بنيويّ توليدي، حيث أنه حاول أن يقيم علاقة بين البني الدلالية في طور تشكّلها من جهة و ما يسمّيه برؤي العالَم من جهة أخرى، أو قل بعبارة أخرى بين العلاقات المتكررة التي استطاع أن يقوم باكتشافها وبرصدها في أدب مالرو(Malraux) أو في أدب راسين(Racine) مثلاً والقوى الأجتماعية التي عبّرت عن رؤيتها في مثل هذا الأدب. ومن هذا المنظار، يصبح الكاتب أو الشاعر أو الأديب مجرّد أداة للتعبير عن

رؤية هذه الطبقة الإجتماعيّة أو عن هذه القوى الفاعلة في الصّراع ولقد كان جولدمان (Goldmann) ماركسيّا متاثرا بأعمال لوكاتش(Lukacs) حول الأدب والفنّ (شحيد، ١٩٨٢).

ولعله من المفيد أن نلاحظ انّ قولدمان(Goldmann)يحبّذ استعمال تشكّل البنية عوض أن يتكلّم على بنية مكتملة وثابتة إذ أنّه لا توجد بنى وأنضمة مستقرّة أبد الدّهر. وفكرة التشكل هذه ترتبط عند جدنز (Giddens) بثنائية البنية والفعل. فمن وجهة نظر هذا الأخير، يمكن أن ننظر الى البنية بإعتبارها سمة تحكم أو تحدّد الحياة الإجتماعية، لكنها ايضا في واقع الأمر سمة تجعل الحياة ممكنة. فاللغة تقيّد ما نستطيع قوله، لكنها تمكننا من قول شيء ما. والبنى تنغلق على نفسها وتغلق على الفعل الأبواب والنوافذ ان صح التعبير، لأنها لا توجد إلاّ في الفعل ومن خلاله، وهو الذي يخلقها ويعيد خلقها ويغيّرها، وهو بذلك يعيد لثنائية الفعل / البنية سمة الديناميّه والتحوّل من خلال جعلها موضوعاً واحداً لدراسةٍ ذات وجهين (Giddens, 1984).

هذه الرؤية الدينامية تتفق إلى حد كبير مع أطروحات بودون(Boudon) والفعل الفردي. فوفقاً لبودون(Boudon) فإنه ما من مجال لنفي أثر البنى في الفعل الفردي ولكن ذلك لا يعني أنه يتحدّد وفقها بل هي تساهم جزئيا في تحديد اختيارات الفاعل، وهو بالضبط ما يقرّه بودون(Boudon) بقوله : ***"إن الفاعل لا يتحرّك في فراغ مؤسساتي واجتماعي ولكن مجرّد أن يكون فعله واقعا في سياق من ضغوطات أي من الوحدات التي يجب أن يقبلها كمعطيات مفروضة عليه لا يعني أنه يمكن أن نجعل من سلوكه النتيجة الحتميّة لتلك الضغوطات***"

فالبنى إذن موجودة وتجد متانتها في المؤسسات التي قد تتشكل وفق أطر وأنظمة ذات وظائف أيضا ولكنها لا محالة تعجز عن نفي قدرة الفرد كفاعل على الاختيار (Montgomery,and Borgatta 2000).

ومن هذا المنطلق نقد جدنز (Giddins) التوجّهات التي تجعل من الفرد عنصرا منفعلاً بما حوله أو مفعولاً به وليس فاعلاً. فهو بالمقابل يرى أنَّ إنتاج المجتمع يتم من خلال الذاتي والموضوعي معاً، وبهذا تصبح البناءات الإجتماعية نتاج عمليّة التفاعل، كما تصبح بعد تشكّلها طرفاً يساهم في تشكيل الفاعل وإختياراته. فالإنسان ليس حرّاً كليّاً في اختيار افعاله، اذ تحد من

هذه الحريّة الظروف والأوضاع الإجتماعيّة، ولكنه ليس محكوماً بتلك الظروف والمواقف بشكل حتميّ (Giddens, 1984).

وعلى كلّ حال فإنّ هذا التباين في المواقف إزاء البناء أو النظام الإجتماعي هو الذي يتضمّن تباين القوة والمصالح بين الجماعات، مما يؤدي الى تباين ثقافي يشكّل مرجعيات مختلفة لمعتقدات الناس وأخلاقياتهم، الذي بدوره يوفر الفرصة للصراع (عثمان،٢٠٠٨)

وعلى هذا الأساس، يحاول اسكار لويس (Oscar Lewis) أن يقطع مع الدّراسات البنيويّة التي يصفها بالبيروقراطيّة وبالمتعالية كما أشرنا ويحاول أن ينطلق من الواقع الحيّ المعاش للطبقات المحرومة. ففي بحثه حول ***أطفال شنزاي***، وهو بحث ميداني عن إحدى العائلات المحرومة من بورتوريكو بالمكسيك، يعطي أسكار لويس الكلمة الى الأب شنزاي والى أبنائه وبناته أي الى كلّ أفراد العائلة إذ أنّ الأمّ متوفّية. أي أنّه يعطي الكلمة الى هؤلاء الفقراء للذين حرموا منها ولا نراه يتدخّل أبدا طوال الكتاب الذي يتألّف من أكثر من ستّ مائة صفحة.

ومن خلال نوعيّة كلامهم وردودهم وصراعاتهم وتآويلهم للأحداث نفهم كم أن الحياة صعبة في هذه الأوساط الكادحة وكم أنّها عنيفة وكم أنّ العلاقات هشّة بين الأبناء وأبيهم وبين بعضهم بعضا وبين الأبناء وزوجاتهم. من خلال هذا الصراع الذي هو صراع يكاد ان يكون وجوديّ، صراع من أجل البقاء وصراع من أجل لقمة العيش تتجلّى العلاقة الكامنة بين صعوبة العيش وهشاشة القيم وتضاربها وعدم استقرارها. فبقدر ما تكون الحياة صعبة بقدر ما يعمّ التّصدّع والإنبتات (Eriksen and Hielsen, 2001).

لقد قام رتشارد هوقار (Richard Hoggard)هو الآخر ببحث طريف حول ثقافة الفقراء. وهو كتاب يبين كيف تتلقّى الطبقات الكادحة بلندن البرامج التّلفزيونية وما تقدّمه الجرائد والمجلاّت لها.

فكيف يتمّ تلقي وقراءة وتأويل واستعمال ما تريد الهيمنة فرضه كأمر واقع على الفقراء؟ للإجابة على هذه الإشكاليّة، يبدأ هوقار (Hoggard)بانتقاده للمثقفين الذين يرون أنّ الطّبقات الكادحة مغتربة وغير قادرة على النّقد والإبداع . فيبيّن لنا هوقار كم أنّها مبدعة وحالمة وذكيّة. فالفقراء يسخرون من المهيمن ويستعملون ما تقدّمه لهم الهيمنة استعمالا طريفا يساعدهم لخدمة مصالحهم و أهدافهم الخاصّة. فهم مثلا ينفقون كلّ أموالهم من أجل الحفلات أو من أجل شراء تلفاز

ليس لأنّهم أغبياء وغير حكماء وغير مقتصدين كما يدّعيه البعض وإنّما لأنّ الحفلات أو التلفاز تمكّنهم من اللّمة وجمع الشّمل والإتحاد. وهذا هو المهمّ بالنسبة للفقراء وضعاف الحال. وهكذا حاول هوقار(Hoggard) أن يبني ثقافة الفقراء لا من الخارج حسب رؤية طبقات مهيمنة وإنما من خلال رؤية الفقراء أنفسهم. ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب الذي أصبح يعدّ من الكتب الكلاسيكية في الأنتروبولوجيا والسوسيولوجيا على حدّ السّواء.

ولقد توخّى ديفنيو(Duvignaud) هذا المنهج الدّيناميكي أيضا عندما قام ببحث بالشبيكة وهي قرية في الجنوب التّونسيّ. ففي كتابه ***الشّبيكة***، وهو كتاب نشر عام ١٩٦٨ ثمّ أعيد نشره في سنة ١٩٩٠ بعد عودة فريق البحث الى القرية من جديد بعد أكثر من عشرين سنة. ففي هذا البحث الميداني، يبيّن ديفنيو(Duvignaud) وفريقه كيف أنّ القيم التّقليدية قد ضاعت ولكنّ الحداثة المعلنة والمرتقبة لم تأت بعد، وبقي هؤلاء المزارعين يعيشون في حالة ترقب. وهي حالة تجعلهم يعيدون خلق التقاليد وصناعتها واكتشافها من جديد كأنّهم يقومون بعمل مسرحيّ فيختبئون في الماضي الى أن تحلّ الحداثة المرتقبة. إنّه بحث يحاول بناء القرية من الدّاخل. فيترك المجال للقرويّين أنفسهم رجالا ونساء وأطفالا للتعبير عن هذا القلق وهذا الترقب وهذا الإنبتات وهذا التهديم الذي لا يرمّم.

يحاول بالانديي (Balandier)هو الآخر حذو هذا المنهج الدّيناميكي في بحوثه في أفريقيا السّوداء. ففي كتابه ***الأنتروبولوجيا*** يبين مثلا كيف أنّ العادات تتغير من جماعة الى أخرى كما تتغيّر المعاني التي توزّع لتحديد العمر أو الجنس حسب قوى الصراع و طبيعة الهيمنة. فالمرأة مثلا في هذه القبيلة تكون أميرة تأمر وفي قبيلة أخرى تكون خادمة تُعطى لها الأوامر (Eriksen and Sivert, 2001).

إن كلّ هذه البحوث تحاول بناء الواقع من خلال رصد القوى الفاعلة في حلبة الصراع الاجتماعي. ونحن بدورنا سوف نحاول اقتفاء أثر هذه البحوث في محاولة تهدف الى بناء موضوع البحث بناءا سوسيولوجيا علمياً يراعي البنى والأفعال على المستويين الثابت والمتحرك للظواهر الإجتماعية.

٣ - : الأدوات والتّقنيات المستعملة

١ - مقابلات حرّة وشبه موجّهة مع مجموعات من النساء من أوساط اجتماعيّة مختلفة

يركّز البحث الكيفيّ (Qualitative aprouch) على وصف الظواهر والفهم الأعمق لها، ويختلف عادة عن البحث الكمّي (Quantitative aprouch) الذي يركز في الخط الرّئيسيّ العام على التجريب وعلى اعطاء الكلمة لأكثر عدد ممكن. ممّا يتطلّب ان تقوم بمثل هذه البحوث الكميّة مؤسسات كبرى كالمراكز القوميّة للإحصاء أو المراكز المخصّصة للإحصاء الديمغرافي. والذي يهمّ في البحوث النوعيّة الكيفيّة هو التعمّق واكتشاف المتخفّي وهو شبيه الى حدّ ما بالتداعي الحرّ في ما يخصّ التحليل النفسي (Creswell, 2003).

ويتطلب البحث الكيفي أن يكون الباحث قادراً على التعامل مع كميّات هائلة من المعلومات والعثور على أمر ذي مغزى في ما قد يبدو فوضى كامله.إذ أنّ البحث يعتمد أساسا في هذه الحالة على الكلمات بدلا من الأرقام (المرجع السابق).

لقد اتبع هذا البحث أسلوبا غير الأسلوب الإحصائي الذي يعتمد على الإستمارة والإجابات المحدّدة. إن البحوث الكمّية أثبتت جدواها ولا نقاش في ذلك. غير أنّ طبيعة هذا البحث حول الجسد أو اللّباس او التمثلات او بإختصار حول الدلالات يتطلّب منّا أن نعتمد على قياسات كيفيّة وبالقيام ببحوث ذات طابع كيفيّ للتّمكن من النفاذ عميقاً في التكوين الثقافي للمبحوث وكذلك لإفساح المجال للتداعيات الحرّة للمشاعر والأفكار، الأمر الذي تتيحه المقابلة المعمقة اكثر من الإستمارة او الإستبيان وهي أداة لا يمكن التقليل من اهميتها وقدرتها في قياس ظواهر بحثيّة أخرى.

اعتمدت الباحثة على النظرية المجدّرة التي طوّرها جلسر وستراوس (Glaser Strauss) عام (١٩٦٧) حيث قمنا باستخدام أسلوب المقابلة المعمقة.

وهي تتمثّل في تصميم للحوار يبتدأ بأسئلة محدّدة تهتم بجنس الباحث وعمره والحالة المدنيّة ومستوى التعليم ومستوى الدخل والديانة ومكان السكن. ثم الإنتقال الى أسئلة عامّة ومتنوعه كان الهدف منها الوقوف على بعض المعلومات التي يمكن ان تعطي تصوّرا تقريبياً عن نشأة المبحوث في طفولته وظروفه الإقتصاديّة وبيئته الثقافيّة، ومن ثم تتوجه المقابلة الى أسئلة البحث المباشرة والتي تم طرحها من خلال اربعة محاور رئيسيّة، كانت اولاً عن التعليم والعمل بشكل عام ومن ثم موضوع عمل المرأة على وجه الخصوص، وكان المحور الثاني يخصّ الزواج ، اما المحورين الثالث والرابع فكانا عن الجسد واللّباس وصورة المرأة في عيون الرّجال والنساء على حدّ السواء.

ومن الجدير ذكره أن هذه الأسئلة كانت احياناً تعتمد أسلوب إستفزاز المبحوث او دفعه للحديث عـن نفسه ومشاعره وتوجهاته وإعتقاداته بشكل دفاعي. الأمر الذي نجح الى حد كبير في التعرّف علـى أهم الجوانب المكوّنه لشخصيّة وثقافة المبحوث الحقيقيّة دون تجمّل او مواربه. على فرض ان الفرد ينبري في مثل هذه المواقف الى تقديم الحجج والأدلّة والبراهين لدعم مقولاتـه وآرائـه ومعتقداتـه بالإعتماد على منظوماته الأخلاقيّة والمرجعيّة أي الثقافيّة. او ما يعتبره مقبولا وصـحيحا. وقـد حرصنا قبل ذلك على أخذ موافقة المبحوثين وأطلعناهم على أهداف الدراسة وأتفقنا معهـم علـى مكانها وزمانها، وقد أجريت وفق هذا الإتفاق حيث تطلّب ذلك زيارات فـي البيـت او الجامعـة او العمل. وقد استغرقت المقابلة الواحدة من نصف ساعة في بعض الأحيان الى ساعة ونصف أحيانـاً أخرى. وأعتمدنا أيضاً على التحليل المرحلي بعد كل مقابلة. الأمر الذي دفع الباحثة أحيانـاً للعـودة إلى مبحوثين سابقين لتتمكن من الحصول على المعلومات الكافية واللازمة حول موضـوع معـين ظهر نتيجة مقابلة لاحقة أو نتيجة إجراء مقابلات جديدة مع فئات أخرى من أطراف الظاهرة. كمـا حرصنا على تغطيّة مجتمع الدراسة بشكل شامل من خلال استهداف مبحوثين ينتمـون الـى فئـات إجتماعيّة مختلفة في الجنس والعمر ومستوى التعليم والإنتماء الطبقي ومكان السكن . ولـم نتوقـف عن المقابلات إلاّ في الوقت الذي شعرنا فيه أن خطابات المبحوثين التـابعين لـنفس الفئـة بـدأت بالتكرار أو ما يسموه الألسنيّين بالإشباع (Saturation)وهو أمر لم يحدث إلاّ بعد الإنتهاء مـن إجراء مائة مقابلة شملت جميع فئات مجتمع الدراسة.

لقد تمت المحاولة بواسطة هذه الأداة إقتفاء أثر اللغويين من خلال دراسة الخطابات كنصوص محكيّة، واعتبرت إجابات المبحوثين هي ما يشكّل بنية وتكوين هذه النصوص، بناء علـى افتـراض أن الخطاب بنية دلالية منتجة في إطار بنية سوسيو نصيّة . ولقد تم إعتبار النقطة التـي تبـدأ بهـا الإجابات بالتواتر اوالتكراركنقطة إشباع يمكن الإنطلاق منها في التحليل وصياغة التعميمات، وذلك بالإعتماد على منهجيّة في العلوم الإجتماعية يعتبر منظروها أن اللغوي يشتغل على نـصوص فـي حين يعتمد السوسيولوجي على افراد يحملون هذه الأفكار ويعبر عنها بنصوص تم تبنيها على شـكل خطابات. وأن هذه الخطابات تشكل عند تكرارها من قبل عدد من المبحوثين ما يـسمى بالمدوّنـه (Corpus)، وهي عبارة عن مجموعة من النصوص الملفوظة التي تتفق علـى مقولـة ثقافيّـة او اجتماعيّة واحدة دون إختلافات واضحة تخل في انتظام الخطاب حول فكـرة او مقولـة او رؤيـة إجتماعيّة معيّنة (حجاب، ١٩٩٨). ولقد تم الإعتماد أيضا على الملاحظة .

٢ - الملاحظة بالمشاركة :

تعرّف الملاحظة في مجال الدراسات الاجتماعية على انها رؤية منظمة تهتم بالظاهرة التي يُراد دراستها. فهي ملاحظة مقصودة ودقيقة ومنظّمه وموجّهة وهادفة وعميقة تهدف الى الوصول الى فهم علميّ عمّا يتم ملاحظته لأيّ ظاهرة إجتماعيّة. وتعتبر الملاحظة بالمشاركة استراتيجيّة تعلّم انعكاسيّ، حيث يصبح الباحثون أعضاء في ثقافة او مجموعة ما ويتبنون أدوار تلك المجموعه (الهواري، ١٩٩٣).

لقد حرصت الباحثة على تنظيم ملاحظات ميدانيّة وفق تصميم عام يهدف الى فهم الظاهرة الإجتماعيّة من خلال توزيعها على أطالس وخرائط وفضاءات توضّح اماكن انتشار الظواهر المدروسة، و تبيّن فئات ممثليها وفقا لمتغيّرات مثل العمر والجنس والطبقة والدين والحالة المدنيّة ومستوى التعليم ومكان السكن .

وقد شملت هذه الأطالس وهذه الخرائط اولاً موضوع اللباس من خلال التركيز على اماكن انتشار الحجاب، لنرى في ايٍّ من الفئات العمريّة، اوفي أيّ حالة من الحالات الزواجيّة، او الطبقيّة، يتواجد أكثر وكذلك ايضا بالنسبة للباس الغربي في المدينه.

وثانياً اطلس الفضاءات الخاصّة بالمرأة من حيث التقسيم الجنسي للفضاءات العامّة كالشارع والمقهى والمدرسة على سبيل المثال، الإهتمام بملاحظة اي وقت من النهار يمكن للشارع العام ان ينتج انوثة ومتى يتوقف لينتج الذكورة فقط؟ أي بعبارة أخرى يجب أن نتساءل عن الأوقات التي تتواجد فيها المرأة في هذه الأماكن؟ وما هي الأوقات التي تعد غير مخصّصة للمرأة ؟ وكذلك التركيز على كيفيّة التقسيم الجنسي او الجندري للفضاءات الخاصّة كالمنزل، وما هي فضاءات النساء في المنزل؟ وما هي فضاءات النساء بالنسبة لفضاءات الرّجال؟ وكيف يتمّ هذا التقسيم الجنسي للفضاء في الأعراس والإحتفالات الجنائزيّة والمساجد والإحتفالات الدّينية؟

وهي محاولة متواضعه لمعرفة الأيدي الخفيّة التي تلعب دوراً حاسماً في انتاج التصنيفات والفضاءات الإجتماعيّة التي تنتج الأنوثة والذكورة في المجتمع.

كذلك ارتكز الإهتمام على رسم اطلس يبين الفضاءات والاماكن التي تتوزّع فيها الآليات والأدوات والتقنيات الحديثة في صناعة الجسد من مصحّات و صالونات للتجميل وجراحة التجميل، والمسابح ومراكز الجمناستك وتحديد الفئات التي تنتمي اليها والأماكن والطبقات التي تمثلها والتعامل معها كمؤشرات دالّة على طرق الحداثة في تقويم الجسد وترويضه وإخضاعه لرؤيتها .

IV الفصل الثّالث: مكان البحث: قراءة سوسيولوجيّة لمدينة عمّان

١ - لماذا مدينة عمان ؟

إنّ اختيار مدينة عمّان كفضاء للبحث الميداني يتأتى لا فقط مــن اعتبــارات ذاتيّــة أهمّهــا أنّ الباحثة تعيش بعمان و تعرف المدينة من الدّاخل معرفة جيّدة و لكنّه أيضا لاعتبــارات موضــوعيّة أهمّها أنّ مدينة عمّان مفتوحة بشكل كبير على الغرب وعلى الحداثة وعلى اقتصاد السّوق و علــى العولمة مثلها مثل بيروت و الدّار البيضاء و تونس العاصمة لكنّها في الآن ذاته متأصّلة في تــاريخ قديم. حيث لا تزال العشائر و القبائل و البداوة فاعلة في حاضرها مثلها مثل جدّة و صنعاء و بغــداد و الدّوحة و الكويت العاصمة. فالصّراع في هذه المدينة بين "التقاليد" والحداثــة" مــازال قويــاً و لا ندري أيّة قوّة اجتماعيّة تكون الحرب لها أو عليها في الوقت الذي حسم فيه هذا الصّراع منــذ أمــد بعيد في المغرب العربي و في لبنان الى حد بعيد.

إختيارنا يأتي أيضا من كونها مدينة متكوّنة من طبقات و شرائح اجتماعيّــة ثريّــة وغنيّــة و طبقات فقيرة معوزه وفقيرة اليد و طبقات متوسّطة عريضة متكوّنة من الموظّفين و التّجار الــصّغار و الحرفيّين. و كلّ طبقة أو كل شريحة أو فئة اجتماعيّة تكون بالضّرورة حاملة بوعي و بغير وعي لرؤية الحداثة أو لرؤية البداوة أو لخليط عجيب من الرّؤى يدلّ على انبتات يتجلّى من خــلال هــذا التخبّط و هذا الضّياع و هذا التّأرجح بين بين. ايضا تمثّل عمّان المكان الأمثل الــذي تتواجــد بــل وتتركز فيه القوى الفاعلة في الصراع الإجتماعي (الدولة، الأحزاب، عشائر، مؤســسات مجتمــع مدني... الخ). كما يمكن ان يعدّ مكانا مثالياً يتجلّى من خلاله وبواسطته الفعل المؤســس للأصــالة والحداثة. او بعبارة اخرى المحلي والعالمي في الآن ذاته. كما أنه يمكن ان يشكّل المكان الأفــضل لدراسة كيفية انتاج الفراغ للتقسيم الإجتماعي بين الرجال والنساء. او الأماكن الرئيسية التي تلعــب دورا اساسيا في انتاج التصنيفات الثنائية، ذكوري/انثوي من خلال تقسيم الأمــاكن (امــاكن عامّــة للنساء، وأماكن عامّة للرجال. او اماكن عامّة تجمع الجنسين). والتي يمكن دراســتها مــن خــلال اماكن الإرتياد العامّة لكلا الجنسين كالمقاهي والصالونات وصالات الأفراح والمطــاعم ... الــخ . لهذه الاعتبارات كلّها تكون مدينة عمان مخبرا سوسيولوجيا مثاليا يتمّ فيه إخضاع افتراضات البحث و وضعها على المحكّ.

٢ - مدينة عمان بالأرقام :

تقع المدينة في وسط المملكة على خط عرض ٣١ شمالاً وخط طول ٣٥ شرقاً في منطقة تكثر فيها الجبال. حيث نشأت المدينة في الوديان بين الجبال أولا ثم ضاقت على سكانها فارتقوا سفوحها واستمروا في الاتساع عبر قممها حتى انتشرت المدينة بأطرافها فوق ٢٠ جبلا.

يشكل المسلمون غالبيّة سكان عمّان حيث يشكلون ما نسبته ٩٤%. ويشكل المسيحيون النسبة الباقية أي ما نسبته ٦% من السكان من مختلف الطوائف. ويكفل الدستور للجميع حرية ممارسة الأديان، ولذلك تجد في عمان مجموعة متنوعة من المساجد والكنائس موزعة في مختلف أنحاء العاصمة اعتني في تصميمها وبناءها لتتميّز وتكمل نسيج المدينة المعماري.

مدينة عمّان هي عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية وأكبر مدنها إذ يبلغ عدد سكانها بدون القرى المجاورة حوالي ٢،٢٠٠،٠٠٠ نسمة . تبلغ نسبة الإناث منهم ٤٨,٦ مقابل ٥١,٤ من الذكور. يقع منهم ٦١,٥ في الفئة العمرية (١٥ – ٦٥) سنه. اما الكثافة السكانية فهي عالية اذا ما قورنت بغيرها من مدن المملكة وبعض العواصم العربية الأخرى وتبلغ ٢٨٦,٧ فرد لكل كم مربع. يملك مسكنه منهم ٦٦,٩% في حين يسكن حوالي ٢٨,٧% منهم بالإيجار. في الوقت الذي تبلغ مساحة المدينة الكلية ١،٦٨٠ كم^2 (التقرير السنوي لدائرة الإحصائات العامة ٢٠٠٧).

ويشير التقرير السنوي العام لدائرة الإحصائات العامة لسنة ٢٠٠٨ الى معدل نمو سكاني مرتفع، اذ انّ معدل المواليد المسجلين قد بلغ ٣٢,٨ لكل الف نسمة وبمعدل وفاة ٤,٣ لكل الف نسمة.

اما معدل عقود الزواج فقد بلغت ١٠,١ لكل الف من السكان، انتهى ٢,٣ منها بالطلاق. ومن اللافت تزايد هذا المعدل مع التقدم في السنوات (عدد حالات الطلاق هذه بلغت ١٥٢٦ حالة طلاق كانت منها ١٥٢٢ بين المتعلمات و ٤ فقط بين الاميات. كما بلغ عدد قضايا الخلع ٧٨٢ قضية خلع. وحلت محافظة العاصمة، حسب التقرير السنوي للعام ٢٠٠٧ باكبر عدد من حالات الطلاق والخلع في المملكة. اذ بلغت مجموع قضايا الخلع التي تم النظر فيها (١٣٩٥) قضية . (دائرة قاضي القضاة، التقرير السنوي ٢٠٠٨). وتكاد تتوافق هذه المؤشرات مع حقيقة تناسب ظاهرة الطلاق طردياً مع مستوى الحداثة في كل دول العالم. فنسبة الطلاق تأخذ بالإرتفاع كلما زادت مؤهلات المرأة التعليمية او مستواها الثقافي. كما يرتبط ايضاً بتحرر إجتماعي وإقتصادي على مستوى الفرد وخاصّة المرأة.

ويبلغ معدل التعليم في العاصمة عمان ٩٣,٢ % وبمعدل اميّة لا يتجاوز ٦,٨ % من سكان المدينة.و تتركز قوة العمل في محافظة العاصمة بنسبة حوالي ٤٠% من اجمالي المحافظات وتشكل قوة عمل الإناث في محافظة العاصمة النسبة الأعلى من مجموع قوة العمل للإناث في المملكة، حوالي ٤١% . اكثر من نصف الإناث المشتغلات يعملن في قطاعي التعليم والصحة ٥٦,٣ % ويتركز الذكور في قطاعي الإدارة العامة والتجارة. فيما بلغ معدل المشاركة الاقتصادية المنقّح لمن اعمارهم ١٥ سنة فما فوق نسبة ١٤,٨ % للأناث مقابل ٦٥ % للذكور. وكانت نسبة البطالة بين الاناث اعلى منها بين الذكور على كافة المستويات، إذ تشكل نسبة المشتغلين من الذكور في عمان العاصمة ٦٠ % الى ١٢,١ % بالنسبة للإناث. كما بلغ نسبة غير النشطين اقتصاديا ٣٥,٠ % بين الذكور مقابل ٨٥,٢ % بالنسبة للإناث وبمعدل بطالة ٧,٧ % بين الذكور مقابل١٨,٥ بين الإناث (مسح العمالة والبطالة _ التقرير السنوي ٢٠٠٨). وتشير الأرقام هنا الى حقيقة اجتماعية أخرى وهي ان المرأة - على عكس ما تروّج له السّوسيولوجيا العفويّة _ هي معرّضة للبطالة اكثر من الرّجل، وإن عملت خارج البيت. وذلك لأن عملها في أغلب الأحيان سيكون مشابها او متلائما مع الدور الذي كانت تلعبه داخل البيت أي دور الأمّ او ما يشبهه. كان تكون معلّمة أو ممرًضة. وهذا ما تؤكده الأرقام التي تمثل نسبة ما تشغله النساء من الشأن العام. فبالإنتقال الى جداول مؤشرات المرأة السياسية فإن النسب تشير الى غياب او شبه غياب للمرأة في هذا المجال حتى تكاد السياسة تكون حكرا على الرّجال. حيث ان نسبة النساء ممن يشغلن السلك الوزاري بلغت ١٤,٣% والسلك الدبلوماسي في كافة المستويات ١٧,٢%. اما المشاركة في المجلس التشريعي فهي ١٢,٧ % بالنسبة للأعيان و ٦,٤ % من النواب. كما تشير الإحصائيات التي أصدرتها دائرة الاحصاءات العامة للعام ٢٠٠٨ الى ان نسبة النساء المشاركات في الاحزاب السياسية بلغت حوالي ٧,٥% من التوزيع للاعضاء في الاحزاب السياسية. في حين تصل نسبة النساء العضوات في النقابات المهنية ٢٣,٣ بينما تصل نسبتهن في المؤسسات التطوعية ٢٦,٢%. (التقرير السنوي لدائرة الإحصاءات العامة، ٢٠٠٨). ولا بد من الإشارة هنا الى ان هذه المؤشرات في مدينة عمّان يمكن ان تتطابق بفوارق ضئيلة في جميع البلدان العربيّة وحتى في المجتمعات المتقدّمة إذا ما استثنينا كندا والنرويج والدّنمارك والسّويد.

٣ - مدينة عمان : مدينة فتيّة وحديثة النشأة

يعدّ ظهور عمان كمدينة معمورة في المصادر التاريخية وخاصة كتب الرحالة الا في نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين [١]. فكل من بيركهارت ١٨١٢ والرحالة البريطاني تريسترام ١٨٦٣ والكابتن كلود كوندر ١٨٨١، وهم من الرحالة الذين زاروا عمان في ازمان مختلفة من القرن التاسع عشر لم يذكرو ان المنطقة كانت معمورة كمدينة او حتى كقرية. فقط اقتصر وصفهم للآثار الرومانية المهجورة، وجاؤوا احيانا على ذكر قبائل البدو التي كانت تجاور المكان فحسب. وبقيت عمان كذلك حتى عمرت بوفود الشركس التي جائتها في اواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وهي المرحلة التي سبقت تأسيس امارة شرق الأردن حيث انشأت اول بلدية لعمان عام ١٩٠٩ ابان الحكم العثماني للمنطقة وكانت برئاسة احد الشركس (ابو غنيمة، ٢٠٠٩).

تأسّست عمّان الحديثة في نهايات القرن التاسع عشر مع وصول طلائع المهاجرين الشركس من قبائل الشابسوغ ليستقروا قرب سيل عمّان والمدرج الروماني عام ١٨٧٨م نتيجة تهجيرهم القسري بالقوة المسلحة من قبل القوات الروسية القيصرية. وكانت شرق الأردن إحدى المناطق العثمانية في ذلك الوقت والتي أنزلت فيها الدولة العثمانية الشراكسة المهجّرين. وكانت عمان المدينة الأثرية أولى مناطق الأردن التي نزل فيها الشراكسة منذ عام ١٨٧٨م وأعادوا بعثها للحياة بعد أن كانت قد

---

(١) ان هذا لا يعني ان مدينة عمان هي مدينة حديثة بالمعنى الكامل للكلمة. فتاريخ هذه المدينة قديم يعود الى أكثر من ٧،٠٠٠ سنة قبل الميلاد. وقد مرّت عليها حضارات عديدة دلت عليها الآثار المنتشرة بأرجاء المدينة. فالمدرّج الروماني أحد ما تبقى من الرومان وجبل القلعة بآثاره المختلفة يدل على الحضارات الإغريقية والرومانية والعمونية والأموية. والرجم الملفوف في جبل عمان المطل على وادي صقرة أحد ما تبقى من الحضارات ما قبل التاريخ لعبادة الطبيعة كالشمس والقمر والنجوم .قدم إليها الحثيون والهكسوس ثم قبائل العماليق الأقدمين تلتهم قبائل بني عمون (العمونيون) الذين أعطوا المدينة اسمهم فأطلقوا عليها في البداية اسم ربة عمون. والربة تعني العاصمة أو دار الملك ثم سقطت مع مرور الزمن كلمة ربة وبقيت عمون حتى أطلق عليها الأمويون اسم عمان. سيطر البطالسة على المنطقة بما فيها ربة عمون التي أبدل اسمها بطليموس الثاني عام ٢٨٥ ق.م إلى اسم فيلادلفيا- ويعني مدينة الحب الأخوي ؛ نسبة للقائد فيلادلفيوس وجعل من جبل القلعة موقعا للمعابد كجبل الأكروبولوس. انتعشت في هذا العهد منطقة عراق الأمير، نسبة لقصر الملك طوبيا المعروف بعراق الأمير. انقسمت عمان لتصبح جزءاً من الدولتين النبطية والسولوسيدية إلى أن استولى عليها الملك الروماني هيرود في العام ٣٠ ق.م. وبقيت بيد الرومان إلى أن جاء الفتح الإسلامي ليعود اسمها القديم ثانية. (وكيبيديا، الموسوعة الحرة) .

أصبحت خرائب أثرية وسيلا للماء ترد إليه مواشي أهل البادية المجاورة. تلك البادية التي كانت تحيط بعمان أصبحت اليوم بعد توسع المدينة جزءا منها.. فغرب عمان الذي اصبح اليوم جزئها الحديث والغني لم يكن اكثر من حقول وكروم زيتون وعنب للعدوان وعشائر السلط مسلمين ومسيحيين. وشرقها كان لعشائرها بما لها من فروع وامتدادات : القطارنة والحديد والحنيطيين و الدعجة وعباد والعجارمة ... ومحيط المدينة لعشائرها البدوية : بنو صخر ـ بعشائرها وفروعها ـ العوازم والغنيمات والأزايدة والوخيّان والمراشدة والشواكرة والشوابكة والزفقة (حتر، ٢٠٠٩).

وكان لنزول الشراكسة فيها وبناءهم لبيوتهم ودكاكينهم ومناجرهم ومحاددهم ومساجدهم ومدارسهم عامل جذب لقدوم المزيد من السكان إليها من مختلف الجهات. وكانت عمان ضمن المناطق التي سكنوا فيها لوجود المياه فيها بوفرة. أسهم الخط الحديدي الحجازي في زيادة ملحوظة بعدد سكان المدينة لاسيما عندما رُبطت به المدينة عبر محطة عمان التي تبعد عن مركز المدينة خمسة كيلومترات عام ١٩٠٣. ولذا فقد أخذت أوضاع عمّان السكانية والاقتصادية تشهد تطوراً تدريجياً بطيئاً فأنشئ أول مجلس بلدي في المدينة عام ١٩٠٩ وغدت مركزاً لمديرية ناحية عام ١٩١٤، وقد كانت عمان قبل تأسيس الأردن الحديث سنة ١٩٢١ مركزا نشطاً رغم قلة عدد سكانها مقارنة ببعض المدن المجاورة كالسلط ونابلس والقدس حيث كانت أشبه بقرية كبيرة طيلة تلك الفترة. وقدر عدد سكانها بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ب ١٥٠٠ - ٢٠٠٠ نسمة أو أكثر بقليل معظمهم من الشراكسة المهاجرين. ويتمركزون في البلد في أحياء المهاجرين والشابسوغ والقبرطاوي ومحلة الأبزاخ والأشرفية وأجزاء من جبل عمان (وكابيديا الموسوعة الحرة).

تتابع قدوم الناس إلى عمان والاستقرار فيها كالأرمن والأكراد والشيشان والشوام والمقدسيين والحجازيين وغيرهم مما أضفي على المجتمع العمّاني تنوعا إثنياً شكل جزءاً هاما من نسيجها الإجتماعي منذ البدايات الأولى لنشوء المدينة (المرجع السابق).

٤ - مدينة عمان في الأربعينيّات : قرية كبيرة

تشير معظم المصادر التاريخية والأدبية الى ان عمّان في بداية الثلاثينات لم تكن إلا قرية صغيرة لا يتجاوز عدد سكانها العشر آلاف نسمه يعتمدون في معاشهم اليومي على الزراعة بنمطها الكفافي الذي يكفي لسد حاجات السكان الأساسية فقط. ولم يكن موجهاً الى السوق بالإضافة الى نشاط الرعي الذي كان يمارس احيانا الى جانب الزراعة او كنشاط مستقل وكان ذلك خاصا بالعشائر البدوية التي سكنت حول مركز القرية الزراعية. ففي رواية زياد قاسم ــ أبناء القلعة. تبرز القرية الشركسية الصغيرة التي يركز مجتمعها على قيم الفروسية وملكية الأرض باعتبارهما من مستلزمات القوة والمكانة الاجتماعية المرموقة. وفي رواية عبدالرحمن منيف ــ سيرة مدينة. تبرز الفروسية وملكية قطعان الماعز والأغنام كمؤشرات على رفعة الشأن والمنزلة الاجتماعية العالية لدى سكان المناطق المحيطة بمركز المدينة من البدو (ابو الشعر والسواريه، ٢٠٠٤).

لم تخل المدينة ايضا من شكل بسيط للتجارة مُثّله السوق المحلي والذي يقوم على نمط المقايضة. والذي تحوّل فيما بعد الى سوق تجاري صغير قام بفضل انتقال عدة أسر من الشام وفلسطين اليها (حوراني، ١٩٧٨). وهو ما سوف يشكّل المسرح الرئيسي لأحداث التحول الكبيرة في الروايات والسير الذاتية التي رصدت تاريخ المدينة فيما بعد.

واننا إذ نشير هنا الى شكل ونمط الإقتصاد الذي ساد عمان في تلك الفترة لا نبغي الإكتفاء بتقديم فكرة عن النشاطات الإقتصادية التي كان يمارسها مجتمع عمان في بداية تكوينها فقط بل لكي نعطي فكرة كافية عن الخصائص الإجتماعية الثقافية التي تميز هذا النمط الإنتاجي الكفافي من استقلالية نسبية واعتماد شبه كامل على ما تنتجه الأرض او قطعان الماشية، الأمر الذي يقتضي التقشف والإكتفاء بالقليل وعدم التبذير. فالكسوة لا تأتي الا مرة واحدة وغالبا ما تكون في نهاية الموسم الزراعي وبعد جني الغلال. ولا تأكل اللحوم الا في الأعياد والمناسبات. كما يقتضي التركيز على اهمّية الجماعة من قبيلة او عشيرة وما يتطلبه ذلك من اعتزاز بالأصل والنسب وتركيز على مفهوم التضامن والتعاضد الذي يجب ان يوحد ويدعم الجسد الكامل للجماعة. ولذلك كان لزاما علينا التركيز على مفهوم الشرف والفروسية والذي غالبا ما يختزل في الحفاظ على الأرض والعرض. فجسد المرأة في تلك الثقافة متجذر في الأرض ومنتم انتماءً صريحا إلى جسد الجماعة . لذلك فإنّ جسد الفرد بشكل عام وجسد المرأة على وجه الخصوص هوّ في الواقع جزء لا يتجزء من جسد العشيرة أو القبيلة بأكملها وكثيرا ما تكون المرأة في الجسد في هذه المجتمعات هي الرّمز وهي

المجاز وهي العَلَمُ الّذي يَخْتَزِلُ في ذاته جسد الجماعة كلّها لذلك يأتي التركيز على الشرف والحرم والعفة. فإن مُسّ جسد المرأة بأذًى تقوم الحروب ولا تنتهي.

كما انه مجتمع متسامح لا تلعب فيه التفرقة على اساس الدين او العرق أيّة ادوار تمييزية وعلى وجه الخصوص عندما تنعدم او تكاد الفروق الطبقية بين الناس. ففي **سيرة مدينة** لمنيف تبدو عمان في الأربعينات وسطاً مدنياً مثالياً يتعايش فيه السكان بعيدا عن التحيزات والعصبيات. فهو مجتمع متعدد ولكنه متجانس بالنظر الى المستوى الاقتصادي والاجتماعي. "***ففي شارع منكو على سبيل المثال، كما في شوارع أخرى في المدينة القديمة يتجاور السكان من المسيحيين والمسلمين والعرب والشركس ويجلسون الى بعضهم البعض يتداولون الحديث. يقول منيف "لو مر سائح في عمان خلال فترة الاربعينات، فإن الإنطباع الأول الذي يخرج به أن المدينة الناشئة تعيش كرنفالا دائماً من حيث الملابس واللهجات والعادات، لأن التعدد الموجود يفوق أي مكان آخر "*** (منيف ، ١٩٩٣).

كما تتحدث الروايات عن مجتمع مفتوح لجميع الناس يتشكل بحرية نادرة وبقرارات ذاتيّة من الأفراد. فالحكومة لا تكاد تتدخل إلا عند الضرورة أو عند الطلب. ــ مجتمع تجاري ــ زراعي معاً. تتجاور الحدائق والبساتين بشكل لصيق مع مركز المدينة الناشئة وتكتسب مصادر المياه اهمية عظمى لدى السكان (ابو نضال، ٢٠٠٩).

٥ - توسع عمراني وتحولات ديمغرافية

كانت عمان تستقبل المزيد من السكان عبر العقود الستة الماضية من دول أبتُلــي أهلهــا بــالحروب والثورات. وقد استقبلت المدينة كغيرها من مدن الأردن العديد من اللاجئين مــن دول الجــوار خــلال أزمات القرن الماضي وبالأخص من فلسطين ولبنان والعراق. يطيب للبعض البقــاء والاســتقرار فــي عمان ويختار البعض الآخر العودة إلى بلاده عند استقرار الأمور فيهــا أو متابعــة الهجــرة إلــى دول أخرى. ينصهر الكثيرون في المجتمع العماني ولكن تبقى فئة في تجمعات سكانية تحمل هويتهم الأصــلية كمخيمات اللاجئين الفلسطينيين. فبالرغم من الانصهار الكبير الذي حدث بينهم وبين معظم فئات المجتمع إلا أنه لا زال عدد منهم يعيش في المخيمات. وبحسب إحصاءات وكالة الغوث التابعة للأمــم المتحــدة، يقطن هذه المخيمات قرابة ٢٠% من فلسطينيي الأردن. تقوم وكالة الغوث (الأونروا) بالإشراف علــى جميع المخيمات العشرة في المملكة والتي تشمل مخيمات عمان الثلاثة منذ النكبة وهي مخيم الوحــدات ومخيم ماركا ومخيم الحسين (وكبيديا، الموسوعة الحرة).

كما يقيم في المدينة آلاف المواطنين العرب من الدول المجاورة (خاصة من العراق حيث يقيم على أراضي المملكة عدد كبير منهم أغلبهم في عمان، إزدادت أعدادهم بشكل كبيــر بعــد حــرب الخليج الثانية والغزو الامريكي للعراق) بالإضافة إلى العمالة المصرية. كما تتواجد جاليات أوروبية عديدة يوجد لمعظمها معاهد ثقافية ومدارس أكاديمية (المصدر السابق).

ويرى الكثير من الباحثين ان التطور السريع لعمان لم يمكّنها من نسج "مجتمع عماني متجانس" بطبيعة خاصة وخصائص محددة، بسبب ان توسع المدينة جاء نتيجة لمعطيات وتواريخ مفــصلية كان اهمها : اعتمادها عاصمة لإمارة شرقي الأردن في عام ١٩٢١ وللمملكة عــام ١٩٤٦. الأمــر الذي جعلها مركزاً للإدارات الحكومية وموطناً للعديد من موظفي الحكومة الذين قدموا من مختلــف المدن والقرى والبوادي الأردنية. إلى جانب موظفي الحكومة من العرب الذين قدموا مــن الحجــاز والعراق وسورية وفلسطين. هذا إضافة إلى الهجرة الفلسطينية عام ١٩٤٨ والناجمــة عــن طــرد مئات الألوف من الفلسطينيين من فلسطين لاقامة "دولة اسرائيل" عليها. حيث سكنوا اجزاء كبيرة في عمّان والمناطق المحيطة بها. يضاف لهم عشرات الآلاف من الفلسطينيين الذين نزحوا من الــضفة الغربية كنتيجة لحرب حزيران عام ١٩٦٧ الى عمّان. كذلك عودة عشرات الآلاف من الأردنيــين العاملين في دول الخليج العربي إثر حرب الخليج الأولى والثانية وإقامة غالبيتهم في عمّــان. هــذا الى جانب الأزمات السياسية في دول الجوار ممّا أدى إلى قدوم الآلاف مــن أبنائهــا إلــى الأردن

وغالبيتهم أقاموا في عمّان (على خلفية الحرب الأهلية اللبنانية، والأحداث الأمنية في سورية أوائل الثمانينات والاجتياح الإسرائيلي لجنوب لبنان عام ١٩٨٢ والحصار الأميركي للعراق خلال عقد التسعينات واحتلاله منذ عام ٢٠٠٣). وأخيراً التوسع الجغرافي (بقرارات إدارية) لحدود مدينة عمان (عمان الكبرى) التي ضمت العديد من المدن والبلدات والقرى المحيطة (عوض، ٢٠٠٩).

٦ - التحولات الكبرى:

يصوّر منيف ببلاغة عالية مشهدا ثقافيا يعكس المرحلة التي بدأت فيها الحداثة تضغط بقوة لدرجة ان اصبحت البداوة وهي النقيض المعاكس للحداثة في كل مكوناتها ومفاهيمها، بدأت بالإنسحاب والإندحار امام ضربات الحداثة الشرسة والعنيفة، الأمر الذي جعل البدو يبدأون بالمغادرة وهذه المغادرة اصبحت تعني خيارين وهما ترك البداوة او ترك المكان. "***فالبدو الذين كانوا يتمددون عند مطبعة السمان لساعات طويلة كل يوم. وكانو يقيّلون هناك ايضا. لم يعد منظرهم مريحا او زيّهم مالوفا في مكان يعج بالحركة السريعة وسط السوق. اكثر من ذلك، اصبح هؤلاء البدو " هدفا "لتلاميذ المدارس في الذهاب الى المدرسة او العودة منها. فبعد ان يتكوّموا على الرصيف لا يفعلون شيئا أكثر من المراقبة وتمسيد اللحى وتفريك الأصابع. أصبح لا يمانع الكبار، خاصة أصحاب المحلات، إذا تعرّضوا للاذى او للسخرية. فأخذ هؤلاء البدو بالإنسحاب تدريجياً الى سوق الحلال الصغير عند الحمّام اولاً ثم الى السوق الكبير في راس العين. وخلال الإنسحاب، وكان إجباريا تحت ضغط الظروف الجديدة، لم يترددوا ان يطووا جزءا من راياتهم كالعباءات على سبيل المثال. لأن شدّ تلك العباءات لم يعد هواية الصغار بل ان بعض الكبار كان يشاركهم فيها*** " (منيف، ١٩٩٣).

ان هذا الإنسحاب او هذه المغادرة بما تتضمنه من معاني مادية او رمزية انما تلخص مشهدا واقعيا مثل حقيقة بداية اندحار وتراجع المنظومة الثقافية التي مثّلت الإقتصاد المحلي امام ثقافة السوق التي اصبح فيه المال القيمة المهيمنة.

فعلى المستوى الإقتصادي تضمّنت قصص كل من منيف والنجار وهلسة وخريس إشارات واضحة لتراجعات دراماتيكية للزراعة المحليّة للقمح الذي بدأ يحل مكانه الدقيق المستورد (منيف، ١٩٩٣). وظهرت نتيجة لذلك المخابز الإفرنجيّة لتحتل مكانها الجديد في السوق. وليبدأ الناس بشراء الخبز الجاهز من المخابز بدل صنعة في المنزل كما كان معتادا في السابق. كما ظهر التوجه نحو استيراد العديد من المواد التموينية المصنعة. وفي نفس السياق تشير خريس (٢٠٠٣)، الى بوادر تراجع صناعة

الصابون النابلسي (من زيت الزيتون) امام زيادة الطلب على صابونة اللوكس المستوردة التـــي بـــدأت تغزو الأسواق بشكلها الإنسيابي وعطرها الفواح . "***أهل عمان هذول عقلهم خفيف، دشـــروا صـــابونة الجمل والمفتاحين والنمر وبدوّروا ورا صابون اللوكس***" (خريس، ٢٠٠٣).

وفي رواية زياد قاسم ــ أبناء القلعة. تبدأ قيم المجتمع الزراعي القديمـــة (فروســـية، ملكيـــة ارض) بالتراجع لتحل محلها قيم وشروط جديدة تشرع بفرض نفسها من خـــلال مجتمـــع التجـــار والخدمات. فهذا " فخري الشركسي أحد أبطال (أبناء القلعة) الذي يحتـــل مكانـــة مرموقـــة فـــي الأربعينات لا يلبث أن يتراجع ويتهمّش الى مجرد مدرّس للالعاب الرياضية في أواخر الـــستينات ". وهو ما يمثل على الصعيد التاريخي تراجع مكانة ودور الشركس عموما كإثنيـــة أساســـيّة ضـــمن مكونات مجتمع المدينة وتحوّلهم الى أقليّة في خضّم التحوّلات الديمغرافية والإقتصادية التي شـــهدتها في عقود سريعة متلاحقة. وهو ما جعل فئات وقوى اجتماعية جديدة تحتل مكان الصدارة في النسيج الاجتماعي المتحوّل. وفي نفس الرواية يتقدم التاجر الفلسطيني أنور علي ليحتل مكـــان الـــصدارة كرئيس لتجار عمان والى جانبه شخص وصولي يدعى (مالك) كان فيما سبق مجـــرد تـــابع هزيـــل لفخري بطل الرواية. كما يتقدم (عواد النمر)، امبراطور النقليات، ليحتل مكانة أرفـــع. وفـــي ذات السياق يتقدم (أبو عبده الشامي) صاحب المقهى ثم صـــاحب معمـــل الكـــازوز. وخليـــل مـــنعش الفلسطيني صاحب كازوز منعش والمرابي البدوي والشهم أيضا (حران). وغيرهم من الشخـــصيات التي تمثل القوى الاجتماعية والسياسية الصاعدة . كل هذا التفاعل والتحول يجـــري ضـــمن زمـــان ومكان يشكلان شرطي تشكل المدينة ونموها المتسارع. وعلى صعيد المضمون تقدم هذه المـــشاهد ملامح تبدل المنظومات المعرفية التقليدية التي حملتها الأنساق السياسية التقليدية من زعامات وشيوخ للبدو والفلاحين، لتحل محلها منظومات معرفية وقيم جديدة تفرضـــها منظومـــة الـــسوق وتتبناهـــا الأنساق السياسية للدولة الحديثة .

يتحدث منيف عن انماط اللباس في مدينة عمان في الأربعينيات كأحد المؤشـــرات فـــي قـــراءة التحولات التي بدأت في مجتمع المدينة. فهو يشير الى ان لباس الحطة والعقال وهو الأكثر انتـــشارا كزي شعبي والذي كان إلزاميا بالنسبة للتلاميذ في المدارس في بداية الاربعينيات عاد ليـــصبح هـــو والطربوش عبئاً على مرتديه من الشباب والأغنياء من الشيوخ كالتجار الشوام في نهاية العقد، "***فقد اصبح في وقت لاحق زيا فلكلوريا لا يمكن الحفاظ عليه إلاّ كذكرى***" (منيف، ١٩٩٣).

لم يقتصر الأمر على الشباب من الذكور فقط،" فالمشوار الذي قطعته البنات، فـــي إطـــار الـــصيغة

الجديدة للزي وتصفيف الشعر، وما يعتبرنه قيمة جمالية اكثر ملائمة للمرحلة، اردن ان يوصلن الأمهات والمسنات لها ايضا، "***وليس من دواعي الإستغراب ان تكون بعض مظاهر الزينة القديمة، كالوشم على الوجه واليدين، وأنواع من الأصباغ والمساحيق، وأيضا نماذج من الحلي القديمة، كل هذه مترافقة مع الزي الجديد الذي اصبحت المرأة المسنة تلبسه تبعا " لأوامر " البنات وزوجات الأبناء! قد لا تخلو المسألة من طرافة، ومن غرابة في بعض الاحيان، لكنها من الظواهر التي يصادفها الإنسان في عمان اكثر من اماكن أخرى. حتى الحجاب واغطية الراس اللذان كانا جزءا من شكل المرأة ما لبثا أن تغيرا، او تم الإستغناء عنهما نهائيا، في كثير من الحالات***" (منيف، ١٩٩٣).

وتؤيد خريس تلك الفكرة في اشارتها للتحولات التي شهدها الحجاب بعد ان كان الزاميّاً في المدارس والأماكن العامة في مرحلة الثلاثينيات "***حتى ان الممرضة المسيحية التي كانت تقطن الحي كان لا بدّ ان تضع غطاء الرأس في طريقها الى العمل في المستشفى الطلياني. كما كانت الخياطات تتفنن في تطريز الثياب التقليدية للنساء***"، يتغير الحال في منتصف الأربعينات فتتراجع صناعة الأثواب المطرزة التقليدية ويضعف عليها الإقبال من قبل النساء في عمان "***اما النساء فقد تمردن على الثوب الفلاحي كأنهن هاربات من جلودهن، وعمان تغذ الخطى نحو المدينة***" (خريس، ٢٠٠٣).

ويعزو منيف (١٩٩٣) سرعة انتشار السفور بين نساء مدينة عمان وبشكل لا يخلو من العفوية، الى "***ان الشركس وهم اول من سكن مدينة عمان نسائهم لا تعرف الحجاب بالإضافة الى حضورهن القوي في العمل والحياة الإجتماعية، خاصة حين التقى التسامح الشركسي مع التسامح البدوي، حيث تتمتع المرأة في هاتين البيئتين بدور ظاهر، ولا تعرف الحجاب (بمعناه الإسلامي) في نفس الوقت***". اما خريس والنجار فقد اشرن الى تأثير السينما والصحافة المصرية واللبنانية التي بدأت تشد عيون الجيل الجديد من الشباب العماني الصاعد. ويؤكد عثمان (٢٠٠٣) على دور عمليات التحديث وانتشار التعليم في إحداث تغيّر في القيم مما افاد في تغيّر مكانة المرأة وما يرتبط بهذا من قيم وادوار. كما يشير الى التأثير الريادي الأميرة زين، الملكة زين فيما بعد، مع من حصلن على قسط من التعليم في تحرير المرأة من الحجاب." ***ومع بداية الخمسينات اخذت المرأة بإختيار ملابسها حسب الموضات العالمية، وقد ظهر هذا بجلاء بين فتيات المدارس، ثم بين طالبات الجامعة الأردنية، حيث أخذن بإرتداء التنانير القصيرة والقمصان المفتوحة،. بقي الحال***

هكذا حتى أواخر السبعينات حيث انتشرت التيارات الدينية. فعاد الجلباب والحجاب الى نسبة كبيرة من الفتيات" (عثمان، ٢٠٠٣).

ويذكر منيف (١٩٩٣)، ان في هذه الفترة كثر الذين يشترون الأشياء القديمة في كل مجال وكانت الناس تقبل عليهم لبيع ما تملكة من أشياء نحاسية او ادوات قديمة وبأسعار رخيصة، لتستبدل بالأواني والأدوات الخزفية والألمنيوم. كما يذكر ان هذه المرحلة بدأت تشهد تجارة البالة وهي ملابس اوروبية مستعملة اصبحت تباع بأسعاررخيصة لا يمكن مناقشتها او رفضها.

اما على صعيد المعالجة الطبية فقد شهدت مرحلة مابعد عام ١٩٤٥ تقدما احرزته وسائل العلاج الحديثة مقابل الأساليب القديمة في العلاج بعد تخرج كوكبة من الأطباء المتميزين الذين بدأت تتغير مع وصولهم الصورة الطبية بالكامل.هذا بالإضافة الى اشارة معظم الروايات الى بداية اضطلاع هؤلاء الأطباء بدور سياسي كبيرتمثّل في تأسيسهم للإحزاب وقيادتهم للرأي العام. فلم تكن عياداتهم لأستقبال المرضى فقط وانما شكّلت فيما بعد مقرّات دائمة للنشاط السياسي. كما يمكن اعتبار ذلك بداية لتغير مؤهلات الزعامة والقيادة وبالتالي المكانة الإجتماعية. والى بداية احتلال العلم والمؤهل العلمي المشروعية والمصداقية ليس فقط في ممارسة العلاج بدلا من الأشكال التقليدية من الطب، بل ايضا في كسب المواقع القيادية في المجتمع الجديد.

ويعبّر منيف عن حالة الصراع التي اخذت تتبدى مظاهرها بالرفض او عدم الانصياع من قبل المسنين في مجالات رئيسية ثلاثة هي السياسة واللباس والتحدي الطبقي، " ***فما كان يقنع المسنين، او ما يعتبرونه قدوة لم يعد كذلك بالنسبة للشباب، حتى في إطار الزي. وما كان يكفي الامهات او يرضين به اصبح مرفوضا من قبل البنات ومستعدات لتحديه وتجاوزة، خاصة وقد دخل عنصران جديدان : التعليم والإحتكاك. أكثر من ذلك، اصبح يعيش تحت السقف الواحد عقلان، ونموذجان من الافكار والقيم، وايضا تعبيراتهما العملية***" (منيف، ١٩٩٣).

ويصور زياد قاسم (١٩٩٨) في روايتة **ابناء القلعة** تراجع المحلي بل واستقالته امام العالمي بكثير من البلاغة القصصيّة من خلال تمثيله لما حلّ بمصنع عصير منعش المحلي في سوق عمّان القديم. والذي لم يقوى على منافسة الكوكا كولا الأمريكية التي اخذت تكتسح السوق وتتألق بزجاجاتها الملونه والجاذبة لآلاف المستهلكين. وبدعاياتها المغرية التي تعرض الجوائز والمكافئات. في اشارة بالغة التعبير عن تقدّم امريكا كفاعل قوي على الصعيدين العالمي والمحلي. ويعبر قاسم عن ذلك في روايته ابناء القلعة "***لم تعد الحرب حرب دماغ. انها حرب وجود ومصير. " وبماذا***

سيلحق منعش حتى يلحق .. ؟" الله يستر من الجايات .. الله يستر من الجايات " " وين ايامك يا كلوب باشا " " الإنجليز أهون مليون مرّة من الأمريكان " (قاسم، ١٩٩٨).

ثم تتبدل هندسة البناء من بيوت الحجر غير المصقول ذات الطابق الواحد والمسقوفة بالخشب والقصب والطين، وذات الحواكير غير المنتظمة الزراعة والمزروعة عادة بأشجار الكرمة والتين والزيتون، الى بيوت الإسمنت ذات الطوابق المتعددة وذات التصميمات الحديثة. واصبح ذلك بوتيرة كبيرة وسريعة بعد سنة ١٩٤٨ وتدفق اعداد كبيرة من اللاجئين الفلسطينيين الذين قلبوا خريطة البناء الديمغرافي للمدينة فأصبحت بذلك فترة الأربعينات تمثل الولادة الحقيقية لعمّان الحديثة (المرجع السابق).

وترصد تلك الروايات تسارعا كبيراً في وتيرة النشاط السياسي. فقد تحدث زياد قاسم في **ابناء القلعة** عن النشاط الحزبي غير المسبوق لكل من احزاب البعث والتحرير الإسلامي والإخوان المسلمين والحزب الشيوعي والإشتراكي. ويتفق معه غالب هلسه في رواية **سلطانه** فيصوّر عمان الاربعينات والخمسينات كمدينة تحظى بقدر وافر من الحرية السياسية. فهذا جريس واصدقائة يتداولون الشأن السياسي وينتسبون الى احزاب متنوعة وتيارات سياسية متصارعة ، ومن خلال العلاقات الحزبية والعمل السياسي، تتكشف تفاصيل أخرى ... منها ما هو سياسي ومنها ما يحمل طابعا اجتماعيا وثقافيا (هلسة، ١٩٨٧).

وتلفت عايدة النجار (٢٠٠٦) النظر الى نشاط حزبي وسياسي طلابي شاركت فيه النساء بفعالية استمر حتى عام ١٩٥٧ ، تلك السنة التي شهدت منع الأحزاب وفرض الأحكام العرفية، وكيف عادت بعض الأنشطة الى الظل أو اختفت وتلاشت تحت طائلة المنع والحضر. وهي ترصد تلك المرحلة التي بدأت فيها النساء بتخطّي الحواجز التقليدية التي اختزلت نشاطهن سابقا في الخاص (المنزل) ولتشير الى الخطوات الجريئة التي بدأت تخطوها المرأة بإتجاه العام وذلك خلال فترة زمنية قياسية بدأت في المرحلة الأولى لتعليم المرأة مع نهاية الثلاثينيات. وتصور النجار كيف أن المرأة اقتحمت المجال العام من خلال العمل والسفر والنشاط السياسي. كما تشير النجار الى مشاركة الطالبات في العديد من المظاهرات الطلابية وخاصة التي كانت تندّد بالإحتلال الإسرائيلي لفلسطين وتوثق بالصور احدى تلك المظاهرات التي قادتها بنفسها مع طالبات المدرسة لتنتهي كمظاهرة شعبية عند مبنى رئاسة الحكومة. وتعلّق الكاتبة ان مشاركة الطالبات تلك كانت تبدو كتحدي للعادات والتقاليد العتيقة التي كانت تقيّد حركة المرأة وانطلاقها بشكل يتناسب مع التغير

الإجتماعي المتسارع الذي شهدته الأردن في مرحلة الخمسينيات. وتربط الكاتبة بين اشتراك المـرأة في تلك النشاطات السياسية (المؤتمرات الطلابية الإنتخابات والمظاهرات) وبين بدايـة الاهتمـام بالمرأة من خلال انشاء (الإتحاد العام للمرأة عام ١٩٥٤) في عمان برئاسة المحامية اميلي نفـاع ذات التوجه الشيوعي (النجار، ٢٠٠٦).

هذا النفس الإنفتاحي الذي ميّز عقد الخمسينات عكسته علـى المـستوى الـسياسي انتخابـات برلمانية ديمقراطية عام ١٩٥٦ نجحت فيها القوى الوطنية والديمقراطية. ففي نتيجة لافتـة حـصد الحزب الوطني الإشتراكي أكبر عدد من المقاعد (١٦)، يليه الحزب الشيوعي من الجبهة الوطنية (٣ مقاعد) والبعث مقعدين وبرئاسة سليمان النابلس من مؤسسي الحـزب الإشـتراكي الأردنـي. وبذلك تعتبر اول حكومة وطنية تمثل الشعب بجميع اتجاهاته السياسية وتجربة ديمقراطية فريدة فـي تاريخ الأردن الحديث والتي تحققت في عهدها العديد من الإنجازات الوطنية والقومية كـان اهمهـا انهاء المعاهدة الاردنية البريطانية. وقد انتهت هذه المرحلة بحل الاحزاب وفرض الاحكام العرفيـة مع نهاية عام ١٩٥٧ " (النجار،٢٠٠٦). هذا التمثيل السياسي الشعبي الذي انعكـس مـن خـلال انتخابات نيابية حرة كان قد بدأ بالتكون اثناء مرحلة الأربعينيات ولم ينتهي فعليا او لنقل لم يـضعف تأثيره وقوة حضورة حتى وإن اتخذ طابعا سريا بعد الستينات الاّ في نهاية السبعينيات مـن القـرن الماضي.

٧ - مدينة بفوارق طبقية شاسعة

كان لهذا التوسع الكبير والسريع لمدينة عمان اثرا بالغا على شكل واتجاه الحراك الإقتصادي والأجتماعي في المدينة فأستفادت فئة كبيرة ممن سكنوا المدينة في البداية وعملوا في التجارة او ممن كانوا يملكون الأراضي الزراعية واستفادوا من الإرتفاع منقطع النظير الذي طرأ على اسعار الأراضي خلال فترة محدودة من عمر المدينة.

ويرى الحسبان (٢٠٠٨)،أنّ غنى العديد من التجار بفضل تحقيقهم نجاحات اقتصادية سريعة وإستثنائية انعكس على شكل وإتجاه الحراك الإجتماعي في المكان والزمان من خلال ظهور نوع من النزعة الطبقية لدى بعض الأغنياء للبناء في مناطق عمان الغربية وتشكيل أحياء ذات صبغة طبقية الى حد معين فيما بعد. افراد هذه الطبقة الجديدة هم في معظمهم من سكان عمان القديمة الذين اثروا وحققوا نجاحا اقتصاديا سمح لهم بشراء اراضٍ للبناء والسكن في عمان الغربية وهي ظاهرة لم يكن من الممكن التحدث عنها بنوع من الجزم او التأكيد إلا بعد منتصف ثمانينات القرن الماضي. حيث اشتهر تعبيرا عمان الغربية وعمان الشرقية بين الناس شفاهية اولا، ثم مكتوبا من خلال الصحف والدراسات والتسميات المتفق عليها رسميا. وبذلك اصبح التنقل بين عمان الشرقية والغربية في نهاية الثمانينيات يحمل الكثير من التضمينات والرموز والإشارات ذات المعاني الطبقية وهو أمر لا يحتاج الى كبير عناء لاستخلاصه من حديث الناس وخطابهم اليومي. فالكثير من مقولاتهم وطرفهم ومداعباتهم اليومية تعكس شعور واضحا بالتباين والتمايز والإختلاف بين ساكني المدينة. إذ غدت عمان الغربية تحيل مباشرة الى معاني المكانة والغنى و المركز الإجتماعي المتفوّق .فيما اصبحت عمان الشرقية تحيل الى معاني الفقر والتهميش وضعف المكانة "***كان الناس يقولون إذا كان فلان يسكن في غرب عمان فهو بالضروة من الأثرياء أو هو دكتور أو مهندس أو موظف كبير وغير ذلك...***" . وأصبح مكان السكن يحمل دلالة طبقية تشبع الرغبة لدى الكثيرين في الإشارة اليهم كأفراد ينتمون الى فئة أو طبقة معينة في المجتمع . وربما كان يكفي أن يقوم بعض الأغنياء بالتركز في منطقة معينة وبناء بعض الشقق الفخمة أوالفلل الفارهة فيها حتى ترتفع أسعار الأرض هناك فلا يلبث أن يقبل الكثيرون للتنافس على شراء الأرض والسكن فيها وهكذا وبالتدريج يتكون حي ومنطقة مأهولة بشريحة تتمتع بمستوى اقتصادي أو اجتماعي مختلف " (الحسبان، ٢٠٠٨).

ويذهب وليد احمد السيد استاذ فلسفة العمارة في جامعة لندن الى وصف هذه التمايزات بين غرب

عمان وشرقها ***بالثنائيات المرعبة*** : "***شرق مدقع الفقر يقابله غرب ماجن بالغنى يفصلهما محور شارع الاردن وامتداده شمالا. وسط متآكل تاريخي مقابل محيط هو مسرح للإجتهادات المعاصرة بدعوى الأصالة. أحياء تصارع أمية الثقافة العالمية واللغات الأجنبية مقابل أخرى تصارع أمية الثقافة والعادات واللغة المحلية. جبل يزهو بمن يسكنه من عليّة القوم يشرف على واد يكتظ بمن يسكنه ممن خانه الحظ في هذه الحياة. جبل محظوظ لأن أعين من يصنعون القرار ويديرون الاستثمار وقعت عليه فأصبح (راقيا) مقابل جبل آخر يخجل ساكنيه من الانتساب إليه وما به من علة سوى براءته من استثمار المستثمرين وخطط التنمويين*** (السيد، ٢٠٠٧).

٨ - الدولة فاعل قوي في توجيه الحراك الإجتماعي في المدينة

لقد تمثل تأثير الدولة في توجيه الحراك الأجتماعي في المدينة منذ نشأتها من خلال منظومة قيمية ومعرفية جديدة تبنتها الأنساق السياسية للدولة الحديثة والتي اخذت تتجلى بوضوح مع بداية تمكن الدولة الناشئة من احكام السيطرة على انماط واتجاهات التكوينات الاجتماعية التي استقرت في المدينة. فلقد أصبح المنصب أو الوظيفة في الجهاز البيرقراطي للدولة الناشئة يشكل عقدة ومفصلا للسلطة الفعلية والقدرة على التأثير والحسم داخل التكوين الاجتماعي. في حين تراجعت العشيرة والقبيلة تلك المؤسسة الأجتماعية السياسية التقليدية عن دورها السابق في صياغة وتكوين مفاصل السلطة داخل المجتمع. وبما أن السلطة تقاس بالكم فإن ما كسبته الدولة منها هو بالضرورة يشكّل نفس المقدار الذي خسرته مؤسسات الزعامة التقليدية من عشائر وقبائل ومشيخات. وفي مثل هذه العمليات الدقيقة للإزاحة والإحلال فلا بد أن نلفت النظر الى حجم التحولات القيمية التي لحقت هذه التحولات البنيوية العميقة للمجتمع. فمنظومة القيم التي تصوغها المؤسسات التقليدية كالفروسية والشهامة والكرم والمروءة وغيرها من قيم الإقتصاد المحلي لم تعد تشكل خارطة الطريق لكي يتبوأ الأفراد مكاناتهم داخل البناء الاجتماعي. كلها بدأت بالتقهقر والتراجع وحلّت محلها قيم جديدة تتعلق بالذكاء والحذق والنجاح على المستوى الفردي. هذه القيم أصبحت العنوان الجديد للمرحلة الجديدة. لقد حلت ببساطة منظومة الدولة الحديثة التي تقوم على الاقتصاد التجاري والصناعي والخدمي محل المنظومات التقليدية التي كانت قائمة على اقتصاد الرعي والفلاحة المحلية.

ولكن مهلا فالمسألة لم تقف عند حد التحوّل من نمط انتاج الى آخر ضمن نفس الإطار العام لتطور المجتمع نفسه وما يتبع ذلك من تحولات في المنظومة الثقافية داخل إطار تاريخها الخاص. المسألة

أكثر تعقيدا من ذلك بكثير. فالتحوّل الحادث في بنية المجتمع هنا كان يعبّر عن استجابة لتحـولات تعدت حدود المجتمع وتاريخه الخاص. إنها التحولات الدولية الكبيرة التي واكبت حقبة الاستعمار والتشكلات السياسية والاقتصادية العابرة للحدود. فالتجارة لم تعد تقوم على تبادل الخدمات والسلع بقدر ما أصبحت ترتبط بالسوق الدولي الخارجي للدول والشركات المسيطرة على الساحة الدولية. والسلع لم تعد تطلب لسد الحاجات. لقد شرعت الدول الحديثة بإحلال منظومات تعيد صياغة الحاجات. لقد شرعت الأبواب لإحلال ثقافة جديدة وبناء مجتمع جديد. وقد انعكست تلك التحولات على شكل أنماط تصوغ قيما ومعايير جديدة للأخلاق والجمال والسلوك. وهذا ما عكسته الحركة الأدبية والفنون عموما ومنها الرواية التي حاولت رصد بوادر وبدايات ذلك التحول. وفي عمان ركز الروائيون على السوق التجاري كونه يشكل مسرحا يعكس المشهد الأكثر تمثيلا لحراك الناس وتغيرهم. وقد دلت معظم الروايات من خلال شخوصها وأبطالها على تلك النقلة التي دفعت بالتجار والرأسماليين الى الواجهة لكي يحتلوا مكان الصدارة في المجتمع الناشئ بعد أن تم إقصاء الزعامات التقليدية من المشهد العام للحياة الاجتماعية والسياسية.

تبدأ أول خطوة جدِّية لبناء مجتمع الدولة الحديثة في الأردن مع إنشاء مؤسسات التربية والتعليم وإحكام السلطة سيطرتها على هذه المؤسسات .." وتتحول عمان في الأربعينات من القرن الماضي بإتجاه إنشاء المدارس وكتابة منهاجها الحديثة مديرة ظهرها الى وسائل التعليم التقليدية المتمثلة في التعليم الديني ومدارس الكتَّاب. وهي الأساليب التي بقيت متبعة إبان الحكم العثماني عبر قرون سالفة. وليقتصر تدريس الكتَّاب على المرحلة التمهيدية التي تسبق المدرسة " يعبر منيف (١٩٩٣) عن تلك النقلة من خلال المشاهد القصصية التي كانت تعبر في معظمها عن بداية تحول الناس الى المدارس الحكومية "***مع ابداء نوع من النفور من اساليب الكتاب التي اصبحت تبدوا بالية وقديمة،وقد بدأت الدولة في البداية بالتركيز على تعليم الذكور دون الإناث. وبذلك تكون الدولة قد أحكمت الدائرة بعد أن نجحت في بناء مؤسسات الجيش والأمن.***" وهذا التحول حمل إشارة واضحة على المنهجية والوصفة الحديثة للبناء الإجتماعي القائم على فكرة مجتمع الدولة. وهي وصفة مجربة ساهمت عبر القرن التاسع عشر بشكل فاعل في بناء الدولة الحديثة في قارة أوروبا.

لقد بدأت الدولة الناشئة تحتل الدور الأكبر في السيطرة على عمليات التدجين والقولبة والتطبيع الإجتماعي وفقا لما تقتضيه متطلبات الدولة ضمن المفهوم القومي الحديث لدولة الأمة أو الدولة القومية(Nation state) .

وفي الأربعينات يتأكد حضور الدولة الذي كان غائما وضبابيا وغير واضح المعالم في حقبة العشرينات والثلاثينات بداية تأسيس إمارة شرق الأردن تحت الإنتداب الانجليزي. وتزخر روايات غالب هلسة وزياد القاسم بعدد من الإشارات الواضحة الى حضور الدولة القوي بعد عام ١٩٤٦ وهو العام الذي استقلت فيه الدولة عن حكومة الإنتداب وذلك بعد غياب اوحضور خجول في العقدين السابقين للأربعينات. ورغم أن هذه الروايات تقدم صورة غنيّة للحراك والتدافع الإجتماعي كأساس لتشكل المجتمع الحديث في المدينة إلا أنها لا تغفل العمليات التدجينية والتطبيعية التي اضطلعت بها الدولة الناشئة من خلال مؤسساتها البيروقراطية والأمنية وعلى رأسها المؤسسة الأم للدولة (الجيش)، ثم مؤسسة التربية والتعليم (Massad, 2001) لقد ترجم التركيز على التعليم من خلال خلق توجه قوي لدى أفراد الأسر والمجتمع العماني باختلاف تكويناتهم نحو تعليم أبنائهم في مدارس الدولة. وهي مسألة جعلت من مهمة خلق مجتمع يمكن التحكم به عن طريق ربط الأفراد بالمركز والسلطة أكثر سهولة ويسرا من السابق. فالمجتمع التقليدي بالنسبة للدولة مجتمع برِّي تصعب السيطرة عليه أو التنبؤ باتجاهاته. وهذه الاستراتيجية الحديثة هي تحديدا ما فشلت الدولة العثمانية في إدراكها في وقت مبكر وقبل فوات الأوان. لقد ساهم التعليم المدرسي بتحويل شكل العلاقات السائدة بين الناس من النمط الأفقي الوجاهي الى النمط العمودي البيروقراطي. فالناس جميعا يجب أن يرتبطوا عموديا بمركز السلطة والقرار من مولدهم وحتى مماتهم ويجب أن تشرف الدولة على جميع أنشطتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فالدولة تسجل النفوس في قيودها ولا وجود للأفراد على الأرض بدون قيد الدولة وشهادة الميلاد. ولا قيمة لعمل الإنسان بدون منح الدولة الشرعية لهذا العمل. ولا قيمة لما يمتلكه الفرد من مال أو عقار بدون قيود الملكية وصكوكها واعتراف الدولة بها وعند موت الإنسان لا يعتبر ميتا إلا بعد إسقاطه من سجلات النفوس ومنحه شهادة تؤكد وفاته. (العتوم، ٢٠٠٤). ربط الإنسان بهذه الطريقة يفرض بالضرورة استسلامه التام للسلطة وخضوعه لها. وعند احتلال الدولة لهذه المفاصل سوف تجد نفسها في موقع يمكنها من ضخ شكل ومضمون المعرفة التي تراها مناسبة للمجتمع [١]

(١) ان المتتبع لمرحلة (نهاية الثلاثينات وحتى نهاية الستينات) تتبدى له تلك المرحلة وكأنها تسجل تراجعا ملحوظا لقيم المجتمع الأبوي التقليدي والتي لا تعترف بالفرد (قيم الجماعة)، مقابل تقدم ملحوظ للقيم المدنية القائمة على اهلية الفرد وقيمته بذاته وحريته في الإختيار. ويعتبر حوراني (١٩٧٨)، ان ذلك جاء نتيجة للسياسات اللينة والمتوازنة التي اتبعتها الدولة في المرحلة الأولى من حكمها لمنطقة شرق الأردن سعيا منها لكسب الشرعية الشعبية من جهة والالتزام بتعاقداتها مع بريطانيا من جهة أخرى. وقد ظهر هذا من خلال إقامة المجلس التشريعي (١٩٤٦/٢٩) والسماح بإنشاء التنظيمات المدنية والأحزاب وإباحة حرية الاجتماع والتعبير والنشر بحدود معينة مما ساعد في ظهور الجيل الأول للمنظمات الاجتماعية الأردنية، حيث شهدت هذه المرحلة نشوء ما يزيد على خمسين منظمة اجتماعية، مثل الغرف التجارية والجمعيات الاجتماعية والنوادي الرياضية والثقافية والسياسية، كما ضمت قائمة كبيرة من الأحزاب السياسية، وإذا أضيف إليها النوادي ذات الطابع السياسي فإنها تصل إلى ما يقارب نصف المنظمات التي قامت خلال هذه الفترة.(حوراني،٢٠٠٩) .

لقد استأنفت الدولة في الأربعينات مشروعها الذي بدأ في العشرينات بوتيرة أكثر عمقـا وقـوة. وربما بدأت هذه الاستراتيجة تؤتي أكلها في نهاية الستينيات وبداية السبعينات. فبعد أن كان مجتمـع عمان أكثر ترابطا ببعضه وبهمه العام وبهموم الأمة وقضاياها، يصبح أكثر مـيلا الـى الفردانيـة والاهتمام بالمصالح الخاصة الأكثر التصاقا وقربا من الفرد. لقد نجحت الدولة وبالتدريج فـي بنـاء مؤسسات الجيش والأمن والمدرسة والجهاز البيروقراطي والقضائي والإعلام وغيرها ضمن برامج زمنية متتابعة راعت أولويات السلطة ذاتها ورؤيتها للمجتمع الذي تريده. وقد نجحت الى حد بعيـد وبالتدريج في تفكيك منظومات الروابط التقليدية التي انتجها المجتمع وطورها عبر مئـات الـسنين عاشها بحرية بعيدا عن هذا الشكل غير المسبوق من تدخل السلطة المركزية .

وفي دراستة حول **السياسة وتأثيرها على الثقافة الوطنية الأردنية المعاصرة في عهـد الملـك الراحل الحسين بن طلال** يعتبر الباحث سامر خير احمـد (٢٠٠٣)، أن فـوز حكومـة سـليمان النابلسي ذات الأغلبية الإشتراكية في الخمسينات كان دليلا كبيرا على تقدم " ثقافة الفرد المدنية " في المجتمع الأردني في مرحلة الأربعينات والخمسينات. لأنها جعلت هذه الثقافة تتمثـل سياسـيا فـي السلطتين التشريعية والتنفيذية عبر اختيار المجتمع الأردني ممثليه بطريقة غير مبنية علـى قاعـدة علاقات القربى والدم، إلا عند (الأقلية). والتي يبين الباحث بأنها اثرت على انماط تفكير الأفراد و حالتهم الثقافية التي اصبحت تستند اكثر من ذي قبل الى علو قيمة الفرد (احمد، ٢٠٠٣).

٩ - مرحلة السبعينات والثمانينات - عودة للجماعة وانحسار للفردية

تدخل المدينة فترة الأحكام العرفية بعد ١٩٥٧ اي في بداية الستينيات، اذ تبرز حرب حزيـران ١٩٦٧ كحدث تحولي في تاريخ المدينة ثم تشهد بعد ذلـك العـام موجـة جديـدة مـن النـازحين الفلسطينيين الذين سوف يغيرون فيما بعد خارطة المدينة الديمغرافية والإجتماعية والجغرافية معـا، ثم تلحقها احداث ايلول ١٩٧٠.

شهدت هذه الفترة أوسع عملية تنموية متصلة بالأردن، حيث بدأت عام ١٩٧٣ واستمرت حتـى عام ١٩٨٥، وكان من ابرز مظاهرها نمو الناتج المحلي الإجمالي للأردن بنسبة ١٣% سنوياً ونمو معدل الدخل الفردي بنسبة ٧,٥ سنوياً، وكان من آثار هذه التنمية السريعة بناء البنية التحتية للأردن المعاصر وانتشار التعليم والتحولات الاجتماعية التي نقلت المجتمع الأردني من تكوينـه الريفـي - البدوي إلى المجتمع الحديث (حوراني، ١٩٧٨).

بدأت الحكومة في مرحلة السبعينات تبذل جهودا مضاعفة بإتجاه احتكارقوة السيطرة والتأثير وذلـك من خلال توفير المزيد من الخدمات الصحية والتعليمية وغيرها من الخدمات والمرافق الأساسية كما توسعت في انشاء المؤسسات العامة على اخـتلاف انواعهـا كالمـدارس والمعاهـد والجامعـات والجمعيات العلمية والمستشفيات (المدينة الطبية ١٩٧٣) واحتكرت الصحافة المرئية والمـسموعة والمقروءة، فجاء تأسيس التلفزيون الأردني ١٩٦٨ والـصحف كالدسـتور ١٩٦٧ والـرأي ١٩٧١ والجوردان تايمز باللغة الإنجليزية ١٩٧٥ (منشورات امانة عمان، ٢٠٠٩)، وبذلك اصبح الإعلام الرسمي يحتل مساحة في توجيه معرفة ووعي اهل المدينة كما اعطى الحكومة مساحة اكبـر فـي صناعة و توجيه المعرفة التي يجب ان يتلقاها الجيل .

وتحت عنوان **الأبوية تستعيد المبادرة** يـشير احمـد (٢٠٠٩) الـى مرحلـة الـسبعينات والثمانينات انتهائا بالعام ١٩٨٩ حيث يصور الباحث الحالة التي تصبح فيها الدولة فاعلا اساسيا فـي صناعة الفرد بشكل يتناسب مع اهدافها ومشاريعها واستخدامها النظام كفن تنظيم للجماهير وبفاعليـة عميقة شملت جسد المجتمع بكامله وذلك من خلال اخضاعة لمجموعة مقصودة من القوانين وبشكل يجعل تأثير القوة ابلغ عبر الزمان والمكان.

لقد كان درس نجاح المعارضة في الخمسينات بالغ التأثير. فقد اتضح ان عدو الدولـة الاول واكبـر معيقاتها هو الثقافة المدنية لدى المجتمع الأردني إذ انها مثلت قوى المعارضة بإمتياز. ومن هنا كان من الطبيعي أن تلجأ الدولة الى الثقافة المنافسة؛ ثقافة الجماعة الأبوية، فتوظفها بطريقة غير مباشرة

لإنتزاع ما اكتسبته تلك القوى من تأييد وتعاطف في الشارع. لذلك فإن قرار حظر وحل الأحـزاب السياسية في ١٩٥٧ لم يشمل حضر جماعة الإخوان المسلمين وكـذلك دُعمـت العـشائر. وهكـذا اعتمدت الدولة على العشائرية وعلى الدين بتعبيره الإصلاحي الإجتماعي الـسلمي لـتملأ الفـراغ السياسي الناتج عن حل الأحزاب المدنية في تنفيذ مشروعها التوجيهي الثقافي (احمد، ٢٠٠٩).

ويرى حوراني (٢٠٠٩) ان هذه المرحلة تأثرت بانعكاسات حـرب حزيـران ١٩٦٧ علـى الدولة والمجتمع. وقد بدأت بفقدان الضفة الغربية وانتهت بفك الارتباط القانوني مع الضقة الغربيـة في تموز ١٩٨٨. وفي أثناء هذه الفترة ظهرت الهوية الفلسطينية من جديد كهوية تتحدّى الاحـتلال الصهيوني وانعكس هذا التطور على بروز الهوية الفلسطينية في اوساط المـواطنين ذوي الأصـول الفلسطينية. (حوراني، ٢٠٠٩) والذي صب في صالح الثقافة الجماعية الفلـسطينية مـن جهـة، والثقافة الجماعية الإردنية من جهة أخرى. حيث استدعيت ايضا الهوية شرق الأردنية وهكذا اصبح الجانب العشائري التقليدي قوة دفع كبيرة في مشروع التوجيه الثقافي وحتى دون تخطـيط مـسبق. وهكذا فإنه هذا المشروع وجد نفسه قويا وحاضرا من جديد بل وضروريا لملىء الفراغ الـسياسي الناشىء وبالتالي تكريس مفاهيمة في قناعات المجتمع ونهج تفكيره وسلوكياته (ثقافته). وهو امـر بات من السهل استنتاجه من خلال زيادة الفرز في المجتمع على اساس قاعـدة الأصـل الجغرافـي (شرق اردني/ فلسطيني). ثم اختفاء كل اشكال التنظيم المدني التي شـهدتها مرحلـة الخمـسينات والستينات وتراجعها بل خسارتها الفادحة امام التنظيمات الإجتماعية الجديدة ذات التنظيم الإقليمي او العشائري والتي تعبر عن مفاهيم الجماعة.

ويؤكد حوراني(٢٠٠٩) على ان الشواهد التاريخية الموضوعية تـشير إلـى أن المنظمـات والحركات الاجتماعية الأردنية قد نشأت وترعرت في إطار ظروف عمل غير مواتية. حيث النظام الاجتماعي العشائري-العائلي والسياسات الحكومية والتشريعات القانونية المقيدة وتحكم الدولة بعـدد من المؤسسات التي تجعلها أدوات للضبط السياسي واستقرار للحكم مثل القوات المسلحة والإعـلام المرئي والمسموع. وهذه الأدوات تمثل وسائل فعّالة في تعطيل فاعلية المنظمات والحركـات غيـر الحكومية. وهكذا فإن النشأة التاريخية لهذه التنظيمات كانت مأزومة واستمرت عبر مراحل تطورها في إطار عام مأزوم يتخلله مراحل من الانفراج النسبي (حوراني،٢٠٠٩).

كما يرى عثمان (٢٠٠٣) الى ان هجرة الريف والبدو الى عمان مـن القـرى والأريـاف المجاورة قد ساهمت الى حد بعيد في تقليص المساحة المدنية من خلال ما بـات يعـرف بظـاهرة

ترييف المدن (عثمان، ٢٠٠٣). ويعتبر محافظة (٢٠٠٣) ان توالي فوز قيادات سياسية تقليدية (عشائر، اخوان مسلمين) بأغلبية ساحقة في مجالس النـــواب التـــي مثلـــت مرحلـــة الثمانينـــات والتسعينات وحتى يومنا هذا دليلا كبيرا على ان المشروع قد نجح نجاحا باهرا. هذا بالإضافة الـــى ان الدور الذي كان معولا على علاقات الإنتاج في تحويل العلاقات التقليدية قد فشل ايضا، فهو منـــذ البداية كان يعتاش على وجوده في ظل القطاع العام من خلال اعتماده على العطاءات والمشروعات الحكومية وغيرها من النفقات العامة. هذا بالإضافة الى التضييق الذي تمارسه الدولة علـــى نـــشاط المعارضة السياسية (محافظة، ٢٠٠٣). وبالتالي يمكن القول ان الجيل الذي تربى في ظـــل هـــذه المرحلة مثل الثقافة التي جهدت الدولة في صنعها ورعايتها وتوجيهها لتحصل على نتائج ربما تكون قد فاقت التوقعات.

جاءت مرحلة التسعينات وقد آتى المشروع الثقافي أكله وبات من العبث الإستمرار فيه خاصـــة وأن ما كانت تخشاه الدولة من نفوذ قومية ويسارية قد انتهى بانتهاء القوى الخارجية (انهيار الكتلـــة الإشتراكية) فأعلنت العودة الى الحياة السياسية الديمقراطيـــة وإلغـــاء العمـــل بالأحكـــام العرفيـــة المفروضة على البلاد منذ ١٩٦٧. ومع انجلاء المعركة كان كل من الحليـــف الثقـــافي (الـــصيغة العشائرية) والحليف الأيديولوجي (الأخوان المسلمين) قد كبر وتضخم بالإستفادة من الدعم الـــذي تلقاه من الحكومة في السنوات السابقة فتكرّست بشكل اكبر ظاهرة ما سمي " الصحوة الإســـلامية " اي الإقبال على التدين التي ظهرت في العالم الإسلامي. وبشكل خاص في الأردن وكان من ابـــرز معالمها كثرة اقبال الفتيات والنساء عموما على لبس الحجاب وكثرة اقبال الشباب على اطلاق اللحى او تمثل قيم التدين. وليس ادل على ذلك من تفوقها وقوتها في الأردن اكثر من غيرها مـــن الـــدول المجاورة. بسبب انها كانت مقموعة ومحظورة من قبل انظمة الحكم للدول الشقيقة والمجاوره ممـــا جعل لهذه الحركة سيطرة اجتماعية وتأثيرا ثقافيا فاق مثيلاتها في الدول العربية الأخـــرى (احمـــد، ٢٠٠٩).

خاتمة

يمكن لنا ان نقول في ختام هذا الجزء من البحث انّ عمّان مدينة حديثة شهدت تحوّلات كبرى على المستوى الدّيموغرافي والمرفولوجي والإجتماعي والإقتصادي والثقافي. فلقد تحوّلت بسرعة من قرية تقوم بالأساس على الملكيّة الصغيرة والإنتاج الصغير وما يترتّب على ذلك من تضامن ميكانيكيّ كما يقول دركهايم ومن ثقافة جامعة للجماعة والعشيرة والقبيلة والأهل الى مدينة كبيرة ومتنامية،متكونة من خليط هائل من الإجناس والأفراد والجماعات. مدينة تتميّزبفوارق طبقيّة واسعة وتخضع في الخطّ الرّئيسيّ العام الى منطق رأس المال وما ينتج عن هذا المنطق في البلدان التابعة من تصدّع وانبتات وولادة صعبة لمفهوم الدّولة ولمفهوم الوطن ولمفهموم المواطنة ولمفهوم الحرّية ولمفهوم الفرد والفرديّة.

فلقد بدت عمان منذ منتصف القرن الماضي كمصنع كبير فيه يعاد انتاج الإصالة من حداثة مهيمنة وفيه يفبرك مفهموم الفرد ويعاد تشكيل مفهوم الجماعة. في هذا الفضاء المتنازع عليه من قبل حداثة طاغية وأصالة مقاومة، رأت الباحثة أن نقوم بهذا البحث الميداني حتى يتسنّى لنا أن نفهم كيف يتمّ في مثل هذا الفضاء فبركة الإنوثة بعلاقتها بالرّجولة وكيف بتمّ صناعة المراة بمقارنتها بصناعة الرّجل.

الجانب الميدانيّ : صناعة المرأة بمدينة عمّان.

الجانب الميداني

توطئة :

يتناول هذا الجانب من البحث لا فقط الكيفية التي يتمّ بها صناعة المرأة من قبل القوى الفاعلة في مجتمع عمّان و إنّما أيضا الطريقة التي تؤمّن تحويل الثقافي إلى طبيعي في رؤى الناس وسلوكياتهم وتمثلاهم. وقد إرتئت الباحثة في هذه الدراسة أن توجّه البحث إلى أربع واجهات. واجهة تبحث في صناعة عمل المرأة. وأخرى في فبركة الجسد. وثالثة في بناء اللباس وإرسائه كلغة وكخطاب. وواجهة أخيرة تتناول مسألة التصوّرات والتمثلات التي تتشكّل في أذهان القوى الفاعلة بمدينة عمّان والتي تعمل لإنتاج أو لإعادة إنتاج الأنوثة والجندر.

الفصل الأوّل : المـــــرأة فـــــي العمـــــل

١ - - العمل رهان للصراع بين الجنسين

ان الهدف الرئيسي من دراسة التقسيم الاجتماعي للعمل بين الرجل والمرأة في مجتمع مدينة عمان هو الوقوف على فكرة صناعة مكانة المرأة وبالتالي شخصيّتها في المجتمع من خلال الدور الذي أوكل إليها كتقسيم ثابت للعمل يحدّد دورها كما يحدّد دور الرجل في المجتمع. ومن هنا جاءت أهمية التقسيم الاجتماعي للعمل بين الجنسين.

يعرّف لينتون Linton الدور الاجتماعي على انه مجموع الأنماط الثقافية التي ترتبط بمركز معين، وبذلك تتضمن الاتجاهات والقيم والسلوك التي يصفها المجتمع لكل فردٍ يحتل هذا المركز. والدور الاجتماعي هو الجانب الديناميكي للمركز (رشوان، ٢٠٠٦).

ولئن ضمَّن لنتونLinton في تعريفه للدور الاتجاهات والقيم والسلوك فهو يريد من وراء ذلك التأكيد على أن هذا التقسيم ليس مجرد توزيع اعتباطي للأعمال والأدوار والواجبات وإنما هو تعبير عن رؤية اجتماعية كاملة، بناءا عليها يتمّ تقسيم المكانات والأدوار والفضاءات. ويتمّ بناؤها في الحس العام المشترك للناس لتكون أساسا لإنتاج وإعادة انتاج رؤى وتمثلات تظهر في سلوكيات الناس وكأنها عفوية وطبيعيه وفوق المسائلة.

وقد وضّح لنتون (Linton)هذه الفكرة من خلال شرحه لأصل التشابهات التي يقع التطبيع من خلالها لشخصيّات معيّنة في المجتمع أُصطلح على تسميتها بشخصيّات المركز. ولقد قسّم المجتمع هذه الشخصيات حسب الأدوار والوظائف التي تقوم بها ووسمها بسمات مشتركة كأن نفرّق بين الرجال والنساء وبين الأطفال والشيوخ أو بين المهن والمكانة الاجتماعية. ممّا يؤكد على دور الثقافة وتبعا لذلك دور القوى الفاعلة في المجتمع في صناعة الفرد وتطبيعه ضمن تقسيمات صارمة للأدوار والمكانات الاجتماعية (مسلّم،٢٠٠١).

فكيف يا ترى يتم تقسيم العمل بين الجنسين في مجتمع مدينة عمان؟ سنحاول الإجابة على هذه الإشكاليّة على ثلاث واجهات رئيسة مقتفين في ذلك أثر فوكو(Foucault) الذي بيّن كما أشرنا في فصول سابقة كيف أنّه لا يمكن رصد الإخضاع ومحاصرة الهيمنة إلا على مستوى العلاقات والتقنيات والأدوات، هذه المحطات سوف يتم تناولها تباعا كما يلي :

ستسعى الدراسة أولاً إلى الكشف عن الوضعيّة المهيمنة التي أُسندت إلى المرأة والتي وقع من خلالها تحديد وتعريف وضبط مكوّنات شخصيّتها ودورها ومكانتها في مجتمع مدينة عمّان، وسنحاول من خلال ذلك أن نتبيّن ما إذا كانت هذه المكانة التي اسندت إليها تأهلها أن تكون

مواطنة قادرة على المشاركة الفعليّة في الشأن العام أم إنها ما زالت تراوح في المجال الخاص.

وسيتم ثانياً تحديد الوسائل والآليات التي تعمل من اجل تكـريس الأدوار الاجتماعيـة للمـرأة وتطبيعها وشرعنتها وإعادة انتاجها. وسيتم في مرحلة ثالثة تحديد الفئات الاجتماعية التي تـرى في المرأة أمّا وليست سوى ذلك و الفئات التي ترى فيها المواطنة أولا وقبل كلّ شـيء و الفئـات التي تقف موقفاً وسطاً أو توفيقياً أو مشروطاً بين بين.

إنّ قراءة سريعة للأرقام التي تشير إلى الإختصاصات والفضاءات التي تشغلها المرأة العاملـة في عمان تكشف بشكل جليّ حقيقة الوضع. ان المرأة العمّانية التي خرجت للتعليم بأعداد تساوى او قد تقترب من اعداد الذكور لم تتوجه بعد التخرج إلى المجال العام للعمـل بـنفس النـسبه. وان حدث وعملت في المجال العام فأن خطواتها على الأغلب لم تتجاوز التقسيم الإجتماعي الذي رسـمه لها المجتمع سلفاً وقيّده بثنائيات الطبيعي والثقافي. حيث انها لم تتعدّ دور الأم مـن خـلال عملهـا كمعلمة او ممرضه او حتى طبيبة. فاكثر من نصف الإناث المشتغلات يعملن في قطـاعيّ التعلـيم والصحة ٥٦,٣ %، ويتركز الذكور في قطاعي الإدارة العامة والتجارة. في الوقت الذي بلغ معـدل المشاركة الاقتصادية لمن أعمارهم ١٥ سنة فما فوق نسبة ١٤,٨ % للأناث مقابل ٦٥ % للـذكور (مسح العمالة والبطالة و التقرير السنوي ٢٠٠٨).

كما تؤكّد الأرقام على أن العمل في السياسة هو في الخط الرئيسي العام اختصاص رجولي بامتياز. فالنسب تشير إلى غياب أو شبه غياب للمرأة في هذا المجال حتى تكاد السياسة تكون حكرا على الرّجال. حيث ان نسبة النساء ممن يشغلن السلك الوزاري بلغت ١٤,٣%، والسلك الدبلوماسي في كافة المستويات ١٧,٢%، اما المشاركة في المجلس التشريعي فهي ١٢,٧ % بالنسبة للأعيان و ٦,٤ % من النواب.كما تشير الإحصائيات التي أصدرتها دائرة الإحصاءات العامة للعام ٢٠٠٨ إلى أن نسبة النساء المشاركات في الأحزاب السياسية بلغت حوالي ٧,٥% من التوزيع العام للأعضاء في الأحزاب السياسية. (التقرير السنوي العام لدائرة الإحصاءات العامة ٢٠٠٨)

إن هذه الإحصائيّات تبيّن أنّ المرأة في الأردن لم تكن لتحيد عن دورها الاجتماعي الذي رسم لهـا مسبقاً كغيرها من النساء في مختلف أنحاء العالم، الأمر الذي يؤكّده الواقع في مختلـف البلـدان سـواء العربية منها او الأوروبيّة. فعلى سبيل المثال لم تحصل المرأة الفرنسية على حق الانتخاب إلاّ في عـام ١٩٤٣ على الرغم من كل الثورات التي حدثت في فرنسا منذ اندلاع الثورة الفرنسية سنة ١٩٧٨ والتـي كانت تطالب دوما المزيد من الحرية والعدالة والمساواة. وعلى الرّغم من كلّ هذه الثورات الكبيـرة مـا

تزال المرأة الفرنسيّة إلى يوم الناس هذا لا تشغل أكثر من سبعة بالمائة من الفضاء السياسي ومقعدين فقط من بين ثلاث وأربعين مقعدا في أكاديمية العلوم والآداب.

هذا رغم من تخرّج من الطالبات بأعداد قد تساوي أو تفوق أعداد الطلاب الذكور، فإننا نلاحظ أن جلّ المؤسّسات إن لم نقل كلّها ما زالت ذكوريّة حيث أنّها تعمل إلى حد كبير في توجيه الطالبات إلى العمل وفقا للتقسيم التقليدي للأدوار. فالمهن العلميّة والتكنولوجيّة والإدارية العليا بقيت حكراً على الرجال، الأمر الذي يؤكد على فكرة ان المدرسة عملت وما زالت تعمل على إعادة إنتاج المرأة وفقا لمنظومة التفكير والرؤى السائدة في المجتمع الأبوي. إذ لم تبارح المرأة دور الأم ولم تخرج من البيت إلا لكي تعود إليه من جديد. (بورديو، ١٩٩٨).

س ب مهندس يبلغ من العمر ٥٧ عاما خريج جامعة القاهرة في السبعينات، مستثمر وصاحب عقارات. يقول : *" أرى أن المرأة منذ فجر التاريخ وهي تعمل إلى جانب الرجل، وأحب أن تساعد المرأة زوجها إذا كان محتاجا. وأفضل العمل بنظري هو ما يناسب طبيعة المرأة مثل التعليم أو التمريض، على شرط أن تعمل في وسط يحقق الشروط الشرعية من ناحية الخلوة، فأنا ضد الخلوة. فهي تتيح المجال لفساد المرأة. ويسهل عملية استغلالها أو وضعها في الشبهات. مثلا انا لا أؤمن بعمل المرأة كسكرتيرة في ظروف خلوة. أو إن استغلت خارج البيت فليكن ذلك بمكان مختلط. وعموما انا لست ممن يحاربون عمل المرأة فهي منذ القدم تميّزت في مجالات كالتمريض والطبخ. ولكن أن سألتني عن الوضع المثالي للمرأة غير المحتاجة مادياً فسأجيبك فورا بأنّ مكانها الطبيعي هو البيت. نعم يا سيّدتي هو البيت. بقاؤها في البيت أنسب لها ولزوجها وللأولاد. تربي أولادها وتدبّر شؤون منزلها، فالأولوية للبيت والأولاد ما دمت قادرا على كفالتها ماديا. وارى أن هناك مهن يمكن ممارستها في البيوت وهي من المهن التي اقترحت ترخيصها من قبل أمانة عمان وذلك لأنها تراعي وقت فراغ المرأة مثل أعمال التريكو والخياطة وصنع أنواع المعجنات. أما بالنسبة للعمل السياسي فأنا أرى أنَّ المرأة تتحكم فيها العاطفة وهذه الصبغة الطبيعيّة قد تعيق المرأة من اقتحام العمل في المجال السياسي الذي يقوم على عقلنة الحياة الاجتماعية. والعقل هو سمة من سمة الرّجال من دون منازع. أنظري مثلاً إلى انديرا غاندي وغولدمائيير ومستشارة ألمانيا الحالية هنّ بمواقع قياديّة وناجحات لأن فيهن سمة الرجال، أعزو نجاح هذه الشخصيات لافتقادهن لصفة الأنوثة. انظري لتاتجر وكوندوليزا رايس وليفني كم من الأنوثة يمكن أن تتمتع فيها تلك الشخصيات؟ هنّ على الأغلب ذكور "* .

يحمل هذا الخطاب عبر عبارات وكلمات عفوية ومنمّطة الكثير مـن المعـاني الاجتماعيـة المفروضة و التي تجعل من الأرقام التي تم تقديمها سالفاً نـصاً ناطقـاً بلغـة الهيمنـة. فالتقـسيم الاجتماعي لمجالات العمل يعكس الكثير من الصور النمطيّة التـي تـم بناءهـا اجتماعيـاً ضـمن اعتبارات المجتمع الذكوري. مثل اقتران العلم والتكنولوجيا والعقل السياسة بعمـل بالرجـال دون النساء.

فهذا المبحوث وإن ظهر متسامحاً مع فكرة خروج المرأة إلى العمل إلا انه جعل هذا الخـروج مثقلا بالقيود والشروط التي لا تبتعد كثيرا عن التقليد الأساسي لتقسيم الأدوار في المجتمـع. فهـو يعترف بدور المرأة التاريخي في العمل إلى جانب الرجل ولكن في ماذا و بماذا؟ في الطـبخ وفـي التمريض وبحنانها وعطفها ودفئها.

ثم يؤكد على عدم كفاءتها لتتقلّد المناصب السياسية بسبب العاطفة التي ابتلتها بها الطبيعة. وهو ينفي سمة الأنوثة عن اللواتي اثبتن جدارة ونجاحاً في هذا المجال حين يقول أن أي شخصيّة أنثوية نجحت في المجال العام هي ليست أنثى. وهو بذلك يتبّع تقسيماً لا يعترف للمرأة بأي قدرة يمكن أن تخرجها عن النظام فمن هي ليست أنثى فهي خارجة عن النظام، وكل من خرج عن النظام فهو بمثابة المجرم أو المنبوذ.

إن هذه الرؤية ليست بعيدة عن التمثّل العام لدور المرأة في المجتمـع التقليـدي. وهـي ذات الرؤية التاريخية التي طالما طبعت المجتمع بنوع من قطبيّة التقسيم بين الذكر والأنثى، وقسمته إلـى ثنائيات متضادّة مثل العقل و العاطفة والصّلابة و الليونة والقوّة والضعف والسلبي والإيجـابي، الأمر الذي يحيل إلى هذه النمطية الجندريّة في الحضارات الأبويّة والتي تعرّف الرجل دائما من خلال الثقافة والعلم والعقل والوضوح والاستقامة والمرأة مـن خـلال العاطفـة والحـدس والكيـد والمراوغة.

ويرى لوكرسل (٢٠٠٥) ، أن هذه القطبية تترسّب من خلال هيمنة اللغة التي تعمـل علـى تطبيع هذه النّمطيّة الجندريّة وتقوم بتحويلها إلى حقائق مطلقـة لا تقبـل النقـاش. أجـل، إن الخطاب السلطوي يبدأ بالكتابة على مسلّمات وفي هذه الكتابة مزيج من العنف والإكراه تـشترك فيه كل من اللغة بشعاراتها وتسمياتها والتربية بحذلقتها ومبالغاتها في القولبة والتأطير" (لوكرسـل، ٢٠٠٥).

م . و. مصمّمة ديكور تحمل شهادة الثانوية العامّة وتحمل شهادة دورة تدريبية في تصميم المدافيء وديكور مداخل البيوت، وتعمل في بعض الأحيان في عرض الأزياء التراثية التي تقيمه بعض الجمعيات ومحلات صناعة الثياب. زوجها مهندس ومقاول. تقول : " ***كان زواجي تقليديا، فقد ارتبطت بزوجي بعد الثانوية العامة. امي علمتني ان زوجي وبيتي هما كل شيءٍ في حياتي. اقوم باكرا لأجهّز له الفطور والقهوة واودّعه عند الباب. واحرص على استقباله عند عودته بوجه بهيج ومظهر لأنق فهو لا يحب ان يراني إلاّ كذلك. زوجي كان يرفض ان اكون عاملة وصممّ على أن لا اكمل دراستي بعد الثانوية العامّة على الرغم من تجاوزي لهذه المرحلة بنجاح. انا مقتنعة ان الزوجة للمنزل وللأطفال ثم اذا زاد الوقت تعمل. لذلك اعتبر ان المرأة بعد الاربعين تصبح اصلح للعمل حيث يكون اطفالها قد كبروا ولا يحتاجون لنفس الرعاية التي كانوا يحتاجونها صغارا. حتى اني ارى ان المرأة بعد الأربعين تكون انضج في قراراتها واقدر على حماية نفسها اذا ما تعرّضت لأي نوع من التحرّشات. لقد توجهت للعمل بعد سن الرابعة والأربعين ولم يكن لدى زوجي اي مانع في ذلك ما دمت لا اقصّر في الاعمال والواجبات المنزليه***".

ت، م في الثانية والأربعين من عمرها تعمل طبيبة في احد المستشفيات تقول:

" احب عملي كطبيبة مع اني ارى انني مقصّرة في البيت بسبب عملي. لم افكر بترك العمل لأنه ضمان لي واعتبره تحقيقاً لذاتي. وانا منذ بداية الزواج اواجه مشكلة مع زوجي في اني لا اجد متعة في الدور التقليدي. ولا اقوم به اصلاً بسبب وجود خادمة واكره المطبخ كما امقت الغسيل وغسل الصحون وافضّل ان يكلفني طبق البيتزا اضعاف ما يكلفني في المنزل على ان اقوم بصنعه بيدي. الأمر الذي يغيض زوجي كثيرا فهو وإن كانت حالته الماديّة جيّده جداً إلا انّه لا يحب ان تأكل العائله إلا مما اطبخ. انا لا اجد ان هذا الدور يجب ان يكون للمرأة. لماذا لا يساعد الرجال في تقاسم عمل البيت؟ انا زوجي طبيب وانا طبيبة ايضا، اي ان كلانا يقوم بالعمل نفسه فلماذا تتحمل المرأة عبء البيت لوحدها؟ اجد ان المرأة اقدر على ممارسة العمل العام واكثر منه سرعة و بديهة وحسن تصرف وتركيزا.

لدينا نحن النساء امكانية على التغيير واعتقد ان المرأة اذكى من الرجل، اعتقد ان المرأة يجب ان تهتم بالشأن العام بعد ان يكبر ابناءها ويذهبوا الى الجامعة. قناعاتي هذه تتعبني مع

الزوج ومع المجتمع. قناعاتي الانفتاحية هذه جائت من امي التي تقرأ كثيرا. كما ان امي المصريّة الجنسيّة والمثقفة أثّرت في كثيرا واصبحت افكر بشكل غير متوافق مع المجتمع. اشعر بأني غريبة في هذا المجتمع الذي أعيش فيه واحاول تغطية هذا الإغتراب عن طريق الدبلوماسية ومسايرة الناس. الأمر الذي يجعلني أجامل في أغلب الأحيان وكلّ ما دافعت عن رأيي نظر اليّ من حولي نظرة غريبة.

ان التناقض بين خطاب كل من الطبيبة ومصمّمة الديكوريبدو ظاهراً جلياً لا نقاش فيه. فبقدر ما تجد من رفض للمسايرة والتطبيع في خطاب الطبيبة تجد ان الإمتثال والإنصياع هو ما يميّز خطاب مصممة الديكور. ولكن المفارقة تكمن في ان كلا الحالتين تخضعان لنفس الآلة الرمزية الكبيرة التي تمثّل قيم التقسيم الصارمة للأدوار. فقناعات الطبيبة الإنفتاحيه لم تعفها من لوم الزوج واهله والمجتمع لها. لا بل انه لم يعفها من لوم نفسها ذاتها. فهي تعترف بالتقصير " ***ارى اني مقصره في دوري في البيت بسبب عملي*** "

فعمل المرأة خارج المنزل لم يعفها من اي من ادوارها التقليدية ولم يؤدّ الى إعادة تقسيم اجتماعي للوظائف. فإن هي اختارت العمل خارج المنزل فعليها مضاعفة جهدها واجتهادها لكي توفق بين الدورين. وإلا فستواجه الفشل.

ان هذه اللغة القديمة والمتجذّرة في بنية المجتمعات الذكورية هي ما تحدّث عنها بورديو (Bourdieu) في كتابه الورثاء وهو كتاب سبق ان أشرنا اليه، حيث لاحظ ان النساء مهما بلغت من درجات التعليم فإنها تعود في آخر المطاف لتعمل كأم. لأنّ كل الآليات الفاعله في المجتمع المهيمن عليه من قبل الذكور تعمل على انتاج المرأة الأمّ وتحدّد لها مجال البيت بناء على اعتبارات تقسيم الفضاءات. مع الحرص على ان تبقى المهن التي سمّاها بورديو بالشريفة بيد الرجال وتحت سيطرتهم. وهي الوظائف التي تتطلب القوة والحكمة والوجاهة. وهي على عكس الأدوار النسوية التي تُختزل في اعمال التنظيف والطبخ ورعاية الصغار، وتُصنّف ذكوريا بالدونية.

الحقيقة التي تحيل مباشرة الى فكرة الدور والمكانة، فأنت شريف او وضيع تبعا للدور الذي اوكل اليك . وتبعا لهذا التقسيم سوف يُحدّد بداهة حجم ما تملك من سلطة ومن قدرة على السيطرة والتحكّم او الإمتثال والخضوع للهيمنه.

كتابات كثيرة كانت قد تناولت بالدراسة هذه المسألة. ومن بين هذه البحوث، يمكن ان نذكرعلى سبيل المثال لا الحصر رسالة دكتوراه قام بها لفي استروس Levi-strauss حول القرابة

(١٩٤٩) حيث تعرّض بالتحليل الى هذه الوضعية التي تجعل من الرجل ذاتا فاعله ومـن المـرأة موضوعا او اداة في ايدي الرجال. وهي وضعيّة قديمة قدم الحضارات، حيث ان المـرأة شـكّلت موضوعا وأداة للتبادل بين الرجال ووسيلة لإرساء علاقات ديبلوماسيّة بين العشائر والقبائـل. إنّ الهبة هي أساس للتبادل كما يقول موس Mauss وأساس لإنشاء الثقافة. هبة البضائع والأراضـي والنساء كانت دائما الوسيلة والأداة لإرساء التواصل وإقرار السلم بين الرجال المنتمين الـى قبائـل مختلفة. ان لا أهبك إمرأة أو أن أهبك إيّاها وأن ترفض الهدية هي لغة تعني قرع طبول الحروب التي قد تدوم مئات السّنين بين قبيلة وأخرى. فالسلم والأمن والتقدّم وانتاج الثقافة وتأسيس الحضارة، كلّ هذا على حدّ قول لفي استروس هو نتيجة التبـادل: تبـادل الكلمـات والأشـياء والزيـارات والحيوانات والعبيد والنساء. فلا تقدّم ولا حضارة من دون هذا الإستغلال الفـادح والهائـل للعبيـد والنّساء والمستضعفين في الأرض.

إنّ هذه الحضارة او هذه الهيمنة لم تتأسس فقط عبر استغلال العبيد والغربـاء والنـساء وانمـا أيضا باستعمار الشعوب واستغلالهم. ألم يبيّن لنا أدوارد سعيد في بحوثـه مثـل ***الإستـشراق***، أو ***الثقافة والإمبريالية*** كيف أنّ صورة الشرق في العلوم والأدبيات الغربية كانت انعكاسا صادقا لفكـر استشراقي تم بناءه ضمن آليات ومقاصد الهيمنة. فقد نجحت الثقافة الغربية ليس فقط في فبركة مـا سمّته ب***الشرق*** بل أيضا في اعادة انتاجه سياسيا، واجتماعيا وعسكريا وعلميا وفنيا.

وبمرارة شديدة يؤكد سعيد ان مقولات التفوق العرقي والعقلـي التـي روّجـت لهـا كتابـات الإستشراق قد نجحت لدرجة ان تبناها الطلاب العرب ممن درسوا الإستشراق. فطلاب العلـم مـن خريجي امريكا اصبحوا يستخدمون علمهم كأداة للشعور بالتفوق علـى بنـي جلـدتهم. واصـبحت المفارقة ان يرى العربي نفسه من خلال عيون الثقافة الغربية التي رسمت حـدوده. حيـث اصـبح الشرق الحديث يشارك في استشراق ذاته (سعيد، ١٩٧٩)،

ينطبق الحال الى حدّ بعيد على ما يسمّيه بورديو Bourdieu بالعنف الرمزي الـذي يـشرّع دائما للهيمنة الذكورية. فليس للمرأة من خيار سوى استبطان العالم ورؤيته من خـلال عيـون الرّجال المهيمنين لا بل الدفاع عن هذه الهيمنة الى الحد الذي تصبح فيه المرأة متكلمة فيها اكثـر من المتكلّم ذاته.

وهذا ما أكّده أنتونيو غرامـشي Antonio Gramsci وفـرانتس فـانون Frantz Fanon اللّذان ركّزا على الإغتراب الثقافي وبيّنا كيف أنّ المستعمر يتبنّى منظومـة المـستعمر ويـستبطنها

حتى في مقاييسه للجمال. فلا يعود الأسود جميل حتى في عيون امّه. ونحن في هذا المقام نقارن المرأة بكل المُهيمن عليهم والمهمّشين والمستضعفين. فكثيرا ما كنا نجد في خطاب المبحوثات ما يشرعّ للهيمنة ويكرس الدونية.

ا.م تعمل معلمة للتربية الإبتدائيه، مسيحية ، وتبلغ من العمر خمس و خمسبن عاماوهي متزوجة وام لأبناء متزوجين. تقول :

" اعمل الآن مدرّسة للصفوف الأساسية وقد عملت في هذه المهنه لثلاث وثلاثين عاما. اخترت مهنتي عن حب وما زلت احبها. نظريتي وتجربتي تقول يجب ان تبقى الام مع اولادها اللذين ما دون سن المدرسة، ولكن بعد ذلك اشجّع ان تعمل سواءا كانت مؤهله علميا اوتتقن حرفه. لكي تبقى على اتصال بالناس اولًا، ولكي تساهم في دخل الأسرة ثانياً. انا كنت اعمل في التعليم الخاص الى جانب وظيفتي في التعليم الحكومي، لأساعد عائلتي، الآن كل زوجات ابنائي عاملات واحبذ لو انهن يجلسن في البيت فترة ما قبل المدرسة للتفرّغ لخدمة بيوتهن والأطفال، ولكن جيل اليوم عنيد ولا يسمع. احب أن تعمل المرأة في التعليم والصحة والخدمات الاجتماعيّه، والأمور التي تحتاج الى عاطفه، المرأة لا تصلح للسياسة. انا ارى ان على مر التاريخ لم تنجح اي شخصيّه سياسيه نسائيه. انظري للتاريخ، انظري كم من الملكات خسرت منصبها من اجل امور تافهة مثل الحب. كل النساء اللّواتي يعملن في الشأن العام لا يتمتعن بحسٍّ سياسي لأن المرأه بالطبيعة لا تتقن فنَّ السياسة. فالسياسة عمل خُلق للرجال ويجب ان يُترك للرجال. انا اجد في كل من تدّعي السياسة كاذبه ومتصنّعه".

م. ك يعمل مشرفا تربويا، في الرابعة والأربعين من عمره. له نشاطات حزبيّه في اطار برامج جماعة الأخوان المسلمين. حاصل على ماجستير في اللغة الإنجليزية ويعمل في الأشراف التربوي منذ اثني عشر عاما. كما يعمل في الترجمة لحسابه الخاص. يقول :

" اؤيّد عمل المرأة في حدود ما سمحت به الشريعة الإسلامية في تعليم البنات، او في التوليد والامراض النسائيّة. واي عمل يضمن عدم الإختلاط بين الجنسين. اما بالنسبة لي فأنا لا احب ان تتوجّه زوجتي الى اي عمل عام حتى وإن كان في التعليم لأنها لي ولا اريد ان يشغلها عني اي شيء. زوجتي تعمل معلمة. في الأمس كنت صائماً ورجعت فوجدّتها لم تحضّر لي افطاري بعدما شعرت بسخط وغضب كبيرين. لو كان الامر بيدي لأجلستها بالمنزل ولكنها تلحٌّ ورغبتها في العمل هي ما اجبرني على الموافقة على عملها خارج المنزل. بالإضافة الى

الإحتياجات الماديّة المتزايدة للأسرة. مع اني لا اطلب منها اي قرش لمساعدتي في مصاريف المنزل. انا ضد العمل العام. فمنذ التاريخ المرأة تلد وترضع وتربي الأطفال وتطبخ. العمل خارج المنزل اختصاص للرجال، انا اريد ان اجلسها في البيت هذه السنه. لا احب ان اعيش من نفقة امرأة، فقوامة البيت دور للرجل. اعتقد ان المرأه الأردنيه العامله مظلومة فهي تتحمل اعباء كبيرة. ويفترض في الدولة ان تجعل خدمتها عشرة سنوات ثم تتقاعد للتفرغ للزوج والأولاد. اعتقد ان عمل اتحادات المرأة وجمعيات حقوق المرأة يشجّع المرأة على التطاول على الرجل والإبتعاد عن طاعته. ولما اصبحت المرأة تعمل استغنت عن قوامة الرجل وحاجتها اليه من ناحية الإنفاق، فأصبحت المرأة تتطاول. لذلك انا لم اكن ارغب بعمل زوجتي اريد ان اطعمها واصرف عليها وتكون القوامة لي تماما فتصبح منتمية لي ومطيعة. فطاعة الزوج واجبة.،لا اذكر ان امي تطاولت على ابي في يوم من الأيام.

ح. ص مبرمجة كمبيوتر تعمل في الإتصالات الأردنيه،عمرها تسع وعشرون عاما. متزوجه وتحمل شهادة البكالوريوس في البرمجيات. تقول :

انا مبرمجة حاسوب. لم اختر هذه المهنه ولا احبها لأني لا احب العمل بالأرقام. كنت احب ان اصبح محامية لأني كنت اشعر اني قوية الحجّة وعندي قدرات على الإقناع. احب العمل اكثر من البقاء في المنزل لأني املٌ من البيت كما اني احب الخروج وكسر الروتين. لا احب دور ربة البيت واكره الأعمال المنزليه. احب العمل العام وارى ان من هو اكفأ للعمل العام هو من يستحق المنصب السياسي او القيادي المنشود. ، ولكن ما احبه وما انا مقتنعة به يختلف عما امر به او نهى عنه الشرع، كما انه يجب ان نعلم ان ليس كل ما نحبّه صحيح. فانا بسبب ايماني بالدين وشريعة الله اعتبر ان العمل بالسياسة حراماً بسبب ما سوف تضطر المرأة فيه الى الإختلاط والسفر واظهار الصوت وهذا كله مخالف للشريعة. كما اؤمن بطاعة الزوجة لزوجها فإذا لم يتحقّق شرط رضى الزوج عن خروج زوجته للعمل فإن عليها ان تلتزم بيتها. فأصل عمل المرأة هو البيت. ورضى الزوج من رضى الله " .

ش.ع لم تكمل الثانوية العامة وتبلغ من العمر واحد وثلاثين عاما، تحمل شهادة تدريب في مجال التجميل. تقول :

" انا اؤيد عمل المرأة بشرط ان توازن بين واجباتها في البيت والعمل خارج المنزل، واذا لم تستطع فالبيت يحتل الأولوية يجب ان تعود الى المنزل اذا شعرت انها لا تستطيع ان تتدبر امر

الأثنين (البيت والعمل) معا . انا اجد ان النساء لا تصلح للعمل السياسي لأن السياسة سوف تلغي فكرة العاطفة، فالمرأة عاطفية والسياسة تتطلب عقل، ونادرا ما تجد مراة ناجحة سياسيا واذا نجحت فإن ذلك امر نادر وإن حربا شعواء سوف تشن عليها من قبل المجتمع، انا اكره السياسة واجد ان الرجل يكفي للقيام بالأمور السياسيّة، واجد أنَّ من نجحن في مجال السياسة ربما يقتصر نجاحهن في مجالات الشؤون الإجتماعية والطفولة فقط . انظري مثلا الى كونزليزا رايس لقد دمرت بأفكارها العالم، لا احب كل من تتشبه بالرجال.

في خطاب المعلمة المسيحية والمبرمجة، وخبيرة التجميل، وخطاب المشرف التربوي الإسلامي التوجّه، ما يفوق على التوقع من العناصر المتكررة والمتفق عليها من الأفكار والقناعات،على الرغم من تباين هذه الفئات جنسياً واقتصاديا وطبقيّا وتعليميّاً، حتى تكاد تعتقد أن المرجع واحد والمتحدث واحد. فهي ذات المنظومة التي أنتجت خطابهم ، ولا غرابة أن تجد أن من يعلي من شأن الرجل ويحطّ من قدرة المرأة هي المرأة ذاتها. فخطاب الهيمنة واحد والأكثر استبطانا لخطاب الهيمنة هم، للمفارقة، الفئات الأضعف. فهذه الفئات المستضعفة هي التي تستند أكثر من غيرها إلى معايير الهيمنة الذكوريّة لا بل أنّ المرأة تكون أوّل من يحرّض على انتقاص النساء والحطّ من شأنهنّ. ولقد أظهربيير بورديو Pierre Bourdieu اعتمادا على إحصائيّات إلى أي حد تتبنى أغلبيّة النساء الفرنسيات، وبكيفية لا شعورية كليا، وجهة نظر الرجال في تقييم تصرّفاتهن. هكذا، فإنّ ثلثيّ النساء الفرنسيات يصرحّن برفضهنّ الاقتران برجل يصغرهنّ سناً، مبديات بذلك تعلقهنّ بعلامات التربية الجنسيّة (غرانيوم، ١٩٩٨).

٢ - - - عمليّة تطبيع التقسيم الاجتماعي للعمل بين الجنسين: المصانع، الآليات والتقنيات

إن أهم الوسائل والأدوات المستخدمة لفبركة الأنوثة بمدينة عمّان هي مؤسسة المدرسة و مؤسسة الزواج وتقسيم الفضاء. وسنتناول كلّ هذه الآليات واحدة واحدة.

١ - ١ – المؤسسّة التربويّة ودورها في إعادة إنتاج التقسيم اللاّمتكافيء للعمل بين الجنسين

يذهب فوكو (Foucault) إلى أن مؤسسات مثل المدرسة والجيش والسجن والمستشفى هي التي تقوم بصناعة الفرد أو قل بعبارة أخرى أن المدرسة ومدارس الفقراء كالسجن والثكنات العسكريّة والمستشفيات والمصحّات العقليّة هي مؤسّسات اجتماعيّة أو قل مصانع كبرى تقوم

أساسا بفبركة الأفراد كما هو الحال بالنسبة لمصانع البضائع أو السيّارات.

وهي إذ تتمكّن من ذلك إنما لأنها تملك القوّة أو السلطة التي تمنحها المصداقيّة والمشروعيّة والقدرة على استخدام آليّات الرّدع والترويض. فالسلطة هي وحدها القادرة بلا منازع على مثل هذه الصناعة. وهكذا، عبر هذه المصانع، يصبح الفرد خاضعاً للسلطة في الوقت الذي يعتقد واهماً بأنه حرٌّ مخيّر وأنّه اختار طريقه بنفسه وحسب إرادته. وهذه هي اعلي درجة يمكن أن تصل إليها السلطة في إخضاع الذّات (العيادي، ١٩٩٤) .

كما تساهم المدرسة في إقصاء الطبقات المستضعفة من الثقافة فهي تحاول إقصاء النساء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة كما أسلفنا القول.

الأمر الذي يدلّ بوضوح على أن شعارات المساواة في التعليم كانت زائفة وغير صادقة إلى حد كبير. وأن دور المدرسة كان مشابهاً أو موازياً لدور العائلة في إعادة إنتاج المرأة وفقا لمعايير المرأة "***الصالحة***" في المجتمع. تلك التي طالما صورتها لنا كتب المرحلة الأساسية منهمكة بأعمال الطبخ، "***بابا يقرأ، ماما تطبخ***" .

ففي الكتب المدرسيّة، هناك عمل متواصل لأيجاد علاقة متلازمة بشكل كبير بين المرأة والشؤون الخاصّة كالطبخ وغسل الأواني وتحييك الثياب. وفي المقابل، هناك محاولة دائمة لأيجاد صلة بين الرّجل والشؤون العامّة كالكتابة والقراءة والمسؤوليّة واخذ القرار.

ويؤكد برهومة (٢٠٠٨)، في دراسة أجراها حول صورة المرأة الأردنية في المناهج الدراسية، بأن الصورة النمطيّة القارّة للمرأة في واقع الحياة الاجتماعية اليومية تجد أصداءها العميقة في المناهج المدرسيّة لطلبة المراحل العمريّة كافة في المدارس الأردنيّة. وتترك هذه الصورة النمطيّة تأثيرا بالغا في وعيهم إلى حدّ أنهم يتصوّرون أن هذه الوظائف التي تقدمها المدارس للمرأة والرجل هي الوظائف الاجتماعية النهائيّة غير القابلة للتعديل أو التصحيح.

فعلى سبيل المثال، لا ترد المرأة في مناهج كثيرة للصفوف الأساسية في صورة صانعة قرار كما ورد الرجل مراراً مثلاً بصورة رئيس بلدية أو قاض أو محام أو وزير أو مدير إلى آخره... فيما وردت المرأة في بعض المناهج كربّة أسرة زهاء خمسين مرة. وكان دورها محصورا فقط في رعاية الأبناء وتوجيه سلوكهم وتربيتهم و والاعتناء بالبيت وإعداد الطعام (برهومة، ٢٠٠٨).

وتؤكد الكثير من الدراسات على أن الكتب المدرسية حتى وإن أرادت أن تعظم من شأن المرأة

فهي لن تتجاوز وصفها كأم عظيمة أو أخت حنونة أو بنت رقيقة لتعيد إنتاج قالب المرأة العاطفية أولا، وتبرز سمتها العلائقية التي تلغي وجودها كذات مستقلة. حيث يتم الإشارة إليها دائما من خلال علاقتها بالرجل.

إن هذا الشكل المنبثّ والخفيّ والغير مرئيّ للهيمنة هو ما جعل من المدرسة أداة فاعلة في صناعة وخلق هذا النوع من الأنوثة المطابق لإرادة وتصوّر قوى الهيمنة السائدة في المجتمع. إن المدرسة وفقاً لهذه الحقائق يمكن أن تُعَد من أهم الوسائل والآليات في يد القوى الفاعلة في المجتمع. لكن على أهميّة هذا الدور الخطير التي تلعبه المدرسة، لا يمكن أن يستهان بدور مؤسسات أخرى كمؤسسة الزواج.

٢-٢- مؤسسة الزواج وتكريس وضعية المرأة الشأن الخاص أو المرأة الأم على حساب امرأة الشأن العام أو المرأة المواطنة

بالإضافة إلى المدرسة، تعمل مؤسّسة الزواج كآليّة قويّة على إعادة المرأة إلى دورها التقليدي. ففي الخط الرئيسي العام تؤكد خطابات اغلب المبحوثين من الجنسين على أولوية الواجبات المنزلية التي تفرضها مؤسسة الزواج على حساب أي نشاط يمكن أن تمارسه المرأة خارج البيت، حتى وإن حصلت على أعلى المراتب العلمية أو حتى ولو تبوّأت أعلي المناصب الإدارية أو السياسية. وحتى وأن أقرّت التعاليم الدينيّة والأعراف الاجتماعية بحقّ الزوجة من ممارسة عملها خارج البيت. وهذا ما يمكن أن نلمسه في خطاب المتحدّثين من المبحوثين الرجال حيث تتردد على ألسنتهم عبارات مثل، "***انا أسمح لزوجتي***"، "***انا امنع زوجتي*** "، أو ما يتردد من عبارات خضوع وامتثال على السنة المبحوثات من النساء مثل، "***يسمح لي زوجي أن اعمل*** " ***، او زوجي لا يمانع من خروجي، او "زوجي يحب ان اعمل في مجال كذا ... بشرط كذا...*** " ***او زوجي يريد منّي ان أكون في خدمته وخدمة البيت والأولاد*** " .

أما إذا طُلب من المبحوثين تبرير آرائهم غالبا ما يقع إحالتنا الى الطبيعة والى البيولوجيا بدعوى أن المرأة هي التي تلد وهي التي ترضّع الأطفال. أو يقع اللّجوء إلى مقولات دينيّة حول تقسيم الأدوار تبعا لما جاءت به الشريعة، وما تتضمنه من مسائل القوامة والإنفاق وواجبات المرأة وحقوق الزوجين في الإسلام الخ...

وغالبا ما كان اللّجوء إلى المرجعيّة الدينيّة مصحوبا بالفصل والجزم والتأكيد دون ترك أي مجال لإعطاء تأويل آخر للنّصوص الدّينيّة أو فتح الباب لإبداء الرأي أو النقاش.

س . ف يعمل طبيباً في احد مستشفيات عمّان الغربيّة، مسلم عمره أربعين عاما، يقول :

أشجع عمل النساء من غير المتزوجات، فالآنسات لديهن الكثير من وقت الفـراغ، بالإضـافة إلى حاجتهن لمصدر دخل ثابت. أمّا المتزوجة فبرأيي أن لديها الكثير من الواجبات الزوجيّة تجـاه البيت والأطفال،كما أن لديها من يتكفّل بمصاريفها. المرأة تشكل قوة روحية وعاطفيّة داخل المنـزل وعندما تخرج هذه المرأة تخرج هذه القوة. العائلة التي فيها بنت تتمتع بجو حنون ودافـيء علـى خلاف العائلة التي يكون افرادها فقط من الذكور. انا لا ارى ان المرأة تصلح كثيـرا للعمـل العـام بسبب العاطفة وبسبب انّ المرأة بطبيعتها لا تتخلى عن انوثتها، انا اتخيّل ان المرأة تهتم بأنوثتهـا اكثر من اي شيء آخر، أعتقد أنّ المرأة اذا اعطيت القرار في مسألة حرب لن تكون عقلانيّة أبـداً، المرأة لا تحسم، تخيّلي ان يكون من الضروري قرار محكمة فيه اعدام! ربنا خلق المـرأة بهـذه الطبيعة عطوفة وضعيفة.

ع .م. وهي في الخامسة والثلاثين من عمرها، ربّة بيت ومسلمة ومتزوجـة ولـديها ثـلاث اطفال تقول:

" ***الرجال قوامون على النساء، اتوقع ان هذه الآية تحسم كل شيء، للمرأة البيت وعلى الرجل ان يخرج من اجل الرزق. ارجعي الى تعاليم الإسلام المسائل كلها واضحة*** " .

أجل، كلّ المسائل واضحة وضوح الشّمس في عيون أغلب المنخرطين فـي هـذه المؤسـسة: المرأة للبيت والرجل للفضاء العام.

إنها أداة ضخمة تعمل باستمرار ومنذ القديم على تكريس الهيمنة الذكورية. فبواسطتها ومن خلالها، يتم اقصاء النساء من الشؤون السّياسيّة والعامّة واستعمالهنّ كأدوات ووسائل لإعادة الإنتـاج البيولوجي والإجتماعي. ومن هنا يمكن أن نقول أنّ مؤسسة الزواج بمدينة عمّان ساهمت مـساهمة فعّالة في فبركة مرأة الشأن الخاص على حساب مرأة الشأن العام. ولقد تعاضدت هـذه المؤسـسة وتكاملت مع تقسيم المجال بين الجنسين بالمدينة.

٣-٢ - - التقسيم الجنسي للفضاء وتثبيت وضعيّة المرأة بالداخل والرجل بالخارج

لم يعد الفضاء الجغرافيّ مجرّد قطعة من الأرض أو من المبنى أو من نطاق الإقليم بل أصبح ينظر اليه على انه يعبّر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لا فقط على الإنتماء الطبقي والتمايز الإجتماعي وإنما أيضا على الإنتماء الإثني والدّيني والثقافي والسياسي . قل لي أين تسكن، سأقول لك من أنت.

ولذلك فقد تحوّل المكان من حيّز للتعمير او للحركة او للإنتاج الى فضاء مولّد للمعاني والدلالات. لقد بيّنت الدراسات الأنتروبولوجية المعاصرة كيف أنّ الفضاء أو المجال يمكن أن يكون حاملا ومعبّرا وصانعا للتراتبيّة الإجتماعية على مستوى مجتمع مدينة ما أو دولة ما وكذلك أيضا على مستوى العلاقات الدولية مثل علاقات دول الشمال بدول جنوب البحر حوض البحر الأبيض المتوسط. انه يمكن رصد هذه التراتبيّات في المعمار، وفي طريقة استعمال المجال وفي طريقة تمثّله وتَمَلُّكه واستبطانه وتأويله واعطائه معنى (روز، ٢٠٠٨).

ولعلّه من المفيد ان نلاحظ أنّه منذ نشأة مدرسة شيكاغو السوسيولوجية Chicago School) of sociology) بالولايات المتّحدة الأمريكيّة في بداية القرن العشرين، أصبحت لأنتروبولوجيا الفضاء أهميّة بالغة في الأوساط العلميّة. ومن بين هذه الدّراسات المرموقة في هذا المجال، يمكن ان نذكر على سبيل المثال لا الحصر أعمال برودال(Braudal) حول الأرض و الهوية.

ففي بحث له بعنوان ***هويّة فرنسا***، يبين برودال (Braudal) كيف أنّ فرنسا تتميّز بعدم التجانس لأن مواطنيها ينتمون الى فضاءات جغرافيّة وتاريخية وثقافيّة مختلفة .

يمكن أن نذكر هنا أيضا البحث الذي قام به بورديو(Bourdieu) حول المنزل القبائلي. ففي هذا البحث، يبين بورديو(Bourdieu) كيف أنّ الفضاء بالمنزل القبائلي يعيد من خلال طريقة تشكّله إنتاج الأنوثة وصناعة النساء. إذ أنّ الشكل المعماري للمنزل القبائلي قد روعي في تصميمه مداخل ومخارج للمرأة تعزلها عن الرجال وتحول دون الإختلاط بين الجنسين وخاصّة بين المرأة والضيوف الغرباء.

وتبعاً لهذا التقسيم لفضاء المنزل فإن بورديو(Bourdieu) تمكّن من رصد مجموعة من الثنائيات التي فرضت وما زالت تفرض طبيعة السلوك للمرأة والرجل. وهي ثنائيات متضادّة بين الرجل و المرأة كالداخل و الخارج، العالي و الأسفل/ الظاهر و المخفي، النهار والليل... وتعمل هذه الميثولوجيا للفضاء على تعميق الهوّة بين الجنسين (بورديو، ١٩٩٨)

يعكس تقسيم الفضاء في مدينة عمان ذات الثنائيات التي اشار اليها بورديو بفوارق بسيطة. وأنه وفقاً لنفس الإستراتيجية في فهم مسارات الهيمنة والسيطرة والإخضاع يصبح فضاء عمان العام بشكل لا يترك مجالا للتفكير، ذكوريا الى حد كبير اذا ما قيس بحجم ما يشغله الرجل من فضاء عام مقابل ما تشغله المرأة في الوقت نفسه.

إنّ المراقب للفضاء العام للمدينة اثناء النهار سوف يجد أنّ فضاء الأسواق حكر على الرجال. وهو ذات المشهد الذي سوف يتكرربأغلبيّة ساحقة للرجال في المقاهي والمطاعم والملاعب والمساجد ودور السينما وصالات الرياضة والعاب البلياردو والألعاب الإلكترونية، والمسارح والمهرجانات ومقاهي الأنترنت.

وإن كان بصورة اقلّ حدّةً في الإماكن التي تحتلّها الطبقات العليا من فضاء المدينة. فالرّاصد لنفس الفضاء في نفس الزمان سوف يلمس فرقا واضحاً لصالح تواجد المرأة في غرب المدينة مقارنة بشرقها. ولكن مع ذلك تبقى الغلبة لحضور ذكوري على كلا الطرفين وإن اختلفت الصورة. وأنَّ حضور المرأة نهاراً لا يتم هكذا بعفوية او بدون قيود او شروط ، فخروجها في اغلب الأحيان مشروط بإذن الرجل وبموافقته. كما انه مشروط بالإحتشام. فالمرأة على الاغلب لا تخرج من غير حجاب (غطاء الرأس). وهو بهذا المعنى لا يعود خرقة من القماش تغطي الشعر بل نوع من ابقاء الفاصل او الحاجز الفضائي ولو رمزياً بين هذين العالمين (الخاص/ والعام).

الأمر الذي يفسّر الى حد كبيرعدم التسامح في خلع غطاء الرأس والتمسّك به حتى وإن ترافق ارتداءه مع لبس التنورة القصيرة او الجينز الضيّق ، وكأن لسان حال المرأة المحجّبة يقول، " ***اني وإن تجاوزت فضائي مضطرّة، إلا ان حدودي لم تراوح الفضاء الخاص،وحجابي هو الدليل والبرهان على الإقرار بالخضوع والإمتثال لما رسمته الثقافة من حدود للفضاءات***. حيث أن فلسفة الحجاب سواء مثّلها جدار فاصل بين العام والخاص أو تمثلت في اللباس فإن الرّسالة واحدة وهي فصل من ينتمي للفضاء الخاصّ عن الذي ينتمي للفضاء العام.

و.م خياطة تعمل في محل تجاري في السوق التّجاري، تحمل شهادة الدبلوم في اللغة الإنجليزية وتبلغ من العمراثنان وثلاثون عاما وعازبة. تقول :

"***ليس عندي او عند اي احد من اهلي او اقاربي اي مانع من العمل المختلط، ما دامت المرأة محجبه ومحتشمة*** ".

ع. م طالبة في الجامعة الأردنية، عازبة وتبلغ من العمر عشرون عاما، ومن طبقة متوسطة، تخصّص حاسوب. تقول :

" انا ارتدي الجينز واحبه لأنه عصري وعملي، ومواكب للموضة، ولكن هذا لا يمنع من ان البس حجاب الرأس عند الخروج، اعتقد ان الحجاب جزء من طاعة الله، كما ان المجتمع يحترم الحجاب، اما البنطلون فهو يريحني واعتقد اني الآن لا افكر بالجلباب والحجاب الكامل، ربما بعد الزواج " .

ان هذه الصورة التي ترصد حضورا وإن كان محتشما للمرأة في النهار تعود لتحجب حضورها تماماً اثناء الليل. حتى يبدوا لك الفضاء عديم التسامح مع اي تواجد نسوي ليلي على الإطلاق. الأمر الذي كان واضحا حتى في الرفض اأو التحفظ البالغ تجاه عمل المرأة في مهنة التمريض.

و. م سائق تكسي، يبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاما، ويحمل شهادة بكالوريوس باللغة العربية،ومن سكان عمّان الشرقيّه. يقول:

"نادرا ما يكون زبون الليل امرأة، ولكنه يحدث احيانا، ولكن في معظم الأحيان تكون زبونة الليل اما سائحة اجنبية او ممن يعملن في الملاهي والمراقص الليلية واللاتي يكنّ على الأغلب من الغريبات ولسن من بنات البلد . وإن كانت ممرضة تعمل في مستشفى فغالبا ما تكون بصحبة والدها او اخيها او زوجها . ثم يردف قائلا : بنت العائله المحترمه لا تخرج بالليل، ولا اعتقد ن رجلا محترما يسمح لحريمه الخروج ليلا، وان الفقر والحاجة هو من جعل البعض يتسامحون مع مهنة التمريض " .

ومن خلال توظيف بسيط للجغرافية الثقافية بهدف تحديد الفضاءات التي تمثل خروج المرأة بإتجاه العام بهدف العمل نجد أنَّ ما احتلته المرأة من الفضاء الخارجي لم يتجاوز عتبات البيوت. فمن خرجت للتعليم والعمل في مجال الصحة (٦٠ %) لم تتعدى عمليّاً الفضاء الخاص، إذ انها بقيت امّاً. وأن ذات الآليات ما زالت تتحكم في توزيع الأدوارحتى على المستوى السياسي. فحتّى عند تفكير صنّاع السياسة والقرار في منح او تقليد المرأة منصباً عاماً فإن الخيار الأكثر ترجيحاً يكون منصب وزيرة التنمية الإجتماعية. حيث أنّ هذا المنصب يكاد يكون مخصصاً في الأردن للنساء. الأمر الذي يؤكّد على أنّ الفضاء صناعةٌ ثقافية يتم انتاجه وتمريرة عبر آليات وقنوات الهيمنة. اذ ان هذا المنصب يقسم معرفيا ضمن الفضاء الخاص بالنساء من حيث وظائفة ومجالات

اهتمامه. فهو معرفيّاً مقترن بالعناية بالقضايا المتعلقة بالأمومة والطفولة والمطلقات والأرامل ومسائل العناية بأمور ايواء المتسولين والعجزة وتربية وتأهيل المعوقين والبحث في كل القضايا التي لها علاقة بتعليم هذه الفئات ورعايتها. وهو بالتالي سوف يتوافق، في خطه الرئيسي العام، مع نفس الخطاب الذي جعل من المرأة أمّاً حتى وإن خرجت للفضاء العام او تقلّدت أعلى المناصب.

فالفضاء إذا يعمّق هذه الهوّة بين الجنسين كما تعمّقها الطقوس الإحتفاليّة.

٤ - ٢ - الطقوس الاحتفالية وأثرها في خلق هويّات ميتولوجية للمرأة تبعدها عن المشاركة الفعلية في تسيير الشأن العام

هذا التمييز بين الذّكر والأنثى يبدو اكثرا جلائا ووضوحا في الطقوس والمناسبات. لقد ركّز كلود ليفي ستروس(Claude levi-strauss) على الطقوس واهتّم بها اهتماما ملحوظا وذلك لأنّ الطقوس تعيد إنتاج الظاهرة الإجتماعيّة او الثقافية أو السياسية وتذكرنا بالقواعد التي لا يجب الخروج عنها. وتفضح تبعا لذلك، التقسيم الحقيقي للفضاء بين الجنسين. فالطقوس هي الذاكرة وهي القاعدة وهي الأساس للحياة اليوميّة أو بعبارة ثانيه إنّ الطقوس هي التي تعيد إنتاج الممارسات اليوميّة وتوزّع عليها المعاني والدلالات. فأنّ ما يبدوا غائبا او غير حاضر بوضوح في الحياة الإعتيادية، يظهر بشكل جلي في الطقوس.

فما زالت صور الأعراس والجنازات عالقة في ذهني منذ الطفوله. فالسلوكات غير الإعتيادية وطقوس المناسبات تعمّر بشكل اكبر في الذاكرة واكثر ما يبقى منها هو ما كان يثير الدهشة والتساؤلات من قبيل لماذا عندما تحضّر الولائم، يأكل الرجال اولا ثم يأتي دور النساء والأطفال لتناول ما تبقى من طعام؟ لماذا تأكل النساء بعد الرجال وبعد الأطفال والحال انّ الطعام قد أعدّ من قبلهنّ وبرعايتهنّ؟ لماذا اصبحت امي وجدتي تنتظران بقايا الطعام بقبول وإذعان؟ الأمر الذي لا يحدث في الأيام الإعتيادية حيث نأكل جميعا مع بعضنا نساء ورجالا حول نفس المائدة؟

تتكرر هذه الصورة وان كانت ليس بنفس المجال او الإتجاه، في طقوس المدينة بأستمرار. فمن يقوم بتشييع الميت ذكرا كان او انثى؟ لماذا الرجال والرجال فقط؟ ومن يقوم بالصلاة على الميّت؟ ومن يؤدي صلاة العيدين ومن يصلي الجمعة وصلاة الإستسقاء ويأم بالمصلين؟ مثل هذه الإسئلة، يمكن أن يطرحها الأطفال لكنّها أسئلة لا بدّ للسوسيولوجيا والأنتروبولوجيا أن تجيب عليها.

وغالبا ما تكون فضاءات صالات الأعراس معدّة مسبقا لأستيعاب الضيوف بطريقة تكون غير مختلطة بين الجنسين. فتجد صالة خاصة بالنساء واخرى للرجال لضمان الفصل التام بين نفس المحتفلين بالعرس الواحد. ومن يسلّم العروس لزوجها هو رجل ومن يقوم بأستلامها هو رجل ومن يعقد بين الطرفين ويصادق على صحة الزواج هو أيضا رجل .ومن يملك السلطة للطلاق وانهاء هذا الزواج هو كذلك رجل أيضاً.

كل ذلك يتم وفقا لطقوس متعارف عليها ومطبّعة اجتماعياً الى الدرجة التي لا يمكن الإعتراف بأي منها ما لم ترافقها الطقوس. فهذه الأخيرة، كما يرى جورج بالونديي (Georges Balandier) هي الطريقة الأجدى لإعادة الروابط الإجتماعية وللمحافظة على التمييز بين الجنسين بالرجوع الى القيم القديمة التي كنّا نعتقد أنّها ولّت وانتهت.

وباختصار شديد، يمكن ان نقول أنّ المدرسة والزواج والفضاء والطقوس تشتغل كلّها كآليات رمزية كبيرة و ضخمة. وتسهر هذه الآلآت على المحافظة على الهيمنة الذكورية. ونحن ، اذ نتناول هذه الأليات، لا نعني اغفال قوة وفاعلية الوسائل العديدة التي تضطلع بأدوار مهمة في انتاج واعادة انتاج الثقافة وفقا لما تقتضيه اولويّات مراكز السلطة والهيمنة وما تنتجه من خطابات تعمل كنواقيس تذكير بحدود الأدوار والفضاءات والوظائف. هذه الخطابات قد تكون دينية او ثقافية او اعلامية، وهي في كل الحالات تحمل في طياتها من العنف الرمزي ما يوازيه او يفوق عليه من العنف المباشر.

فالمرأة التي تضرب أو تنهروتعنّف او تهان ، انما ليقال لها احذري تجاوز الوظيفة والمكانة والفضاء الذي أعدّ اليك وان من تتعدّى الحدود لن تلقى إلاّ العقاب. وهنا سنقيم حفريّات للكشف على المسكوت عنه.

٣ - - -حفريّات في ذاكرة الفئات الاجتماعية حول آفاق عمل المرأة

كانت مسألة ربط المتغيرات مثل العمر والتحصيل العلمي والطبقة الاجتماعية ومستوى الدخل بتصنيفات واتجاهات محدّدة لخطابات المبحوثين من أصعب الأمور التي واجهتنا. فلم تشكل مسائل من قبيل عمر المبحوث أو طبقته أو جنسه أو تحصيله العلمي في كثير من الأحيان مؤشّرات قاطعة في تحديد خطابات محددة يمكن نسبتها إلى فئة دون غيرها من الفئات الاجتماعية. فكثيرا ما كانت

تتفق الخطابات على اختلاف حامليها وكأنّها خطاب واحد لشخص واحد تجاه خروج المرأة للعمل أو بقائها داخل البيت.

ولكن عموما عند التدقيق في المتكرّرات يمكن فرز ثلاثة فئات رئيسيّة متميّزة بعضها عن بعض. هذه الفئات يمكن تصنيفها وفقاً للخطابات الرئيسيّة التالية :

٣-١- مكان المرأة في البيت وفي البيت فقط.

يمكن القول أن من يدافع عن بقاء المرأة في المنزل، ويرى فيها شأنا داخليا خاصا، هم على الأغلب رجال. من عمر الشباب المتزوجين وغير المتزوجين. ومتدّني الثقافة وذوي الاتجاهات الدينية الظاهرة ومحدودي الدخل والمتديّنات من النساء المتزوجات والحاملات لشهادة الثانوية العامة أو ما دونها. وهي فئات يمكن تصنيفها على أنها الأكثر استبطانا وامتثالا لقيم وتعاليم ومقولات المنظومة التقليدية من الثقافة. فقد لمسنا أن النساء من هذه الفئة هن الأكثر امتثالاً وتطبّعا بمقولات التفوّق الطبيعي للرجال وحقهم بالقوامة على وجهيها المتمثّلان بحق الرجل بالسلطة على المرأة أولاوبمسؤوليتهم الكاملة عن المرأة ثانياً. وبالتالي بقاء المرأة في المنزل كتحصيل حاصل لما تشرعنه وتباركه تلك التقسيمات.

كما أن الرجال من الفئة المذكورة بالإضافة إلى كونهم الأكثر انصياعا وامتثالاً للخطابات التقليديّة في الثقافة، هم أيضا لن يتنازلوا عن موقع يوفر لهم المكانة والسلطة والقوّة والتحكّم إلى جانب المسؤوليّة.

فلماذا يمكن ان يتنازل صاحب الملك عن ممتلكاته!؟ فكل من النساء والرجال من عناصر هذه الفئة منصاعون لهيمنة الثقافة نفسها. وربما تكون المرأة في هذا السياق كالضحيّة التي تدافع عن رؤية الجلاّد، وهي بذلك يصدق فيها كل ما يصدق على المهيمن عليهم على مرّ التاريخ.

وهذا ما بيّنه لنا كل من فانون وغرا مشي وفوكو وادوارد سعيد وسيمون دوبوفوار وكل من ناصرالمستضعفين. فلم يكن العبد أو المرأة أو الطفل أو المجنون، أو المستعمَر أو المهاجر، لم يكونوا يوما ذواتا فاعلة تحكم نفسها بنفسها أو تنتج الخطاب. بل أدوات في يد السلطة ومواضيع تُنتج حولها الخطابات.

ع.م ربّة بيت من طبقة دون المتوسّطة، تبلغ من العمر خمسة وثلاثين عاما. متزوّجة وأم لستّة أطفال. تقول :

لقد كنت في الجامعة عندما تزوجت ولكن زوجي لم تناسبه دراستي فهو منذ البداية لا يريدني أن اعمل خارج المنزل. فلماذا اتعب نفسي بالدراسة فكان إن تركت الجامعة. تضايقت وحزنت في البداية ولكنّي بعد أن أنجبت ابني الرابع بدأت اقتنع بضرورة بقاء المرأة في البيت ترعى الأطفال وتقوم على تلبية متطلبات الزوج. وعندما انجبت ابني السادس ادركت ان زوجي كان على حق. فليس للزوجة إلاّ بيتها، هكذا خلقها الله. زوجي دائماً يقول إن المرأة خُلقت للبيت وليس للعمل ويعتقد أيضا إن المرأة إذا عملت في السياسة أو الإدارة فإنها سوف تفسدها. اعتقد انه على حق.

ل. م يعمل في صيانة وتمديدات المياه، لم يكمل المرحلة الأساسية من دراسته، من طبقة فقيرة. متزوج وله ثمانية أطفال. يسكن في عمّان الشرقية. يقول :

لا احب ان اكون مّمن ينتظرون الزوجات حتى يعدن من العمل. ارى ان هؤلاء ليسوا رجال حقيقيين. انا لست ضد تعليم المرأة ولكني ضد عملها. البيت هو مكان المرأة الطبيعي. انا عندي بنات اشجّعهن على التعليم ولكن ليس العمل. سوف اتفق مع ازواجهن في المستقبل على منعهنّ من العمل. المرأة من وجهة نظري عاطفيّة وضعيفه ولا تصلح لأي منصب عام واستغرب لماذا تعاند النساء ارادة وحكمة الله "

٣ - ٢ - المرأة أمّ أولا وقبل كل شئ لكن لها أن تعمل خارج البيت

يؤيد الكثير من الرجال والنساء عمل المرأة خارج المنزل أو بتعبير أدق هم لا يعارضونه ولكن بشرط وهو أن لا يتعارض مع الدور الأساسي للمرأة وهو دور الأمّ.

وهؤلاء هم الفئة الغالبة على مجتمع الدراسة. وهم أيضا الفئة التي كان من الصعب حصرها في طبقة معيّنة أو مستوى عمري أو تعليمي. إذ أنهم يتوزعون على طيف واسع من الأعمار والأديان والمستويات التعليمية والطبقات. وتكاد تتراوح مواقفهم بين مؤيد نزولاً عند رغبة الزوجة التي تلحّ على العمل وبين متسامح وفي نفس الوقت يتعفف عن اخذ الأموال من الزوجة على اعتبار أن ذلك مهين أو لا يصح، أو لأنه مقتنع أن الإنفاق على البيت واجب على الرجل، وبين من هو متسامح مع عمل المرأة ولكن بشرط عدم الاختلاط .

وكل هؤلاء مهما اختلفوا بنوع تحفظاتهم إلاّ أنهم يشتركون بشرط واحد وهو أن كل التحفظات يمكن فيها النقاش والأخذ والردّ إلاّ في أن تقصّر المرأة في دور الزوجة والأمّ. وهو الدور الذي يتفق فيه الجميع على أنه الدور الذي قسمته لها الطبيعة ولا مجال فيه حتى للنقاش.

إن هذا الخطاب وإن كان يبدو من الخارج حداثيّاً ومتفهّماً لحقّ المرأة في ولوج الفضاء العام من أجل العلم والعمل وتحقيق الذات. إلاّ أنّ المتمعّن في ذلك الخطاب المثقل بشروط الهيمنه وإكراهاتها لن يؤيد هذا الرأي. وسوف يكتشف أنّ تلك الحداثة وهميّة وزائفة. حداثة في القشور تلك التي لم تخرج من خطاب تقسيمات الثقافة التقليدية بين الداخل والخارج، واختزال المرأة بالطبيعة من خلال إرجاعها دائما لدور الأمّ.

م. ز مدرس جامعي، يحمل درجة الدكتوراه في اللغة العربية، يبلغ من العمر أربعين عاما، يقول:

زوجتي ليست عاملة. ولكني أرى أن عمل المرأة ضروري لأن الجلوس في المنزل يرهّل المرأة فكرياً وجسدياً. ويحجّم قدراتها العقليّة والذكائيّة وحتى السلوكيّة في تعاملها فتصبح مفتقرة للإتيكيت وحسن التصرف. وتصبح عبئا على زوجها وقد تحرجه في الكثير من المواقف لخبرتها العملية القليلة وبعدها عمّا يجري في المحيط من اخبار وتغيّرات وأحداث. فيصبح عالمها المطبخ والتلفاز السلبي الذي يقتصر على المسلسلات. واذا عملت زوجتي أحبها ان تعمل في مجال التعليم وخاصة التعليم الجامعي فهو يجعلها على صلة دائمة بالعلم. ولكن بشرط مراعاة الأصول الاجتماعية، فيجب ان تبقى محتشمة في لباسها وسلوكها وطريقة تعاملها مع الرجال. وعلى أن تكون في الأساس قائمة بدور الأم والزوجة على اكمل وجه، فهو الأساس" .

٣-٣ على المرأة أن تكون مواطنة وأن تهتم بالشأن العام أولاً وقبل كل شيء

كانت امرأة ومن الطبقة المتوسطة ومن العاملات وذوات التعليم العالي والمثقفات كل من قالت بصلاحية المرأة لتولّي المناصب العامة من إدارية وسياسيّة. بل إن البعض كنَّ أميَل إلى الرأي القائل بتفوّق المرأة على الرجل في هذا المجال. وهو أمر غير مستغرب حيث أن الفئات التي تتبنّى منظومة حداثية في التفكير لا بد أن تتوافر فيها كل هذه الشروط أو بعضها على الأقل . ولكن المفارقة كانت تكمن في أن هذه الفئة على الرغم من أفكارها الحداثية الواضحة إلاّ أنها لم تلغ دور الأم ولم تتهاون مع المرأة التي تهمل بيتها وزوجها. واعتبرت أن نجاح المرأة في بيتها يشكّل جزءاً لا يستهان به من نجاحها على صعيد العمل. وأن كون المرأة أمّا وزوجة لا يشكّل عائقاً بأيّ شكل

من الأشكال على قدرتها أو نجاحها ونجاعة عملها كشخصية سياسية أو عامّه.

ن.م طبيبة تعمل في وزارة الصحة، تبلغ من العمر خمسين عاما، تنتمي إلى الطبقة المتوسطة تقول :

" العمل بالنسبة للمرأة ضروري جدا لأنه يعني بالنسبة لي الحياة. ارى ان الجو الطبيعي هو مع الناس وليس المنزل واعتبر البيت والاولاد يجب ان يشكلوا جزءا من حياة المرأة ونجاحها وليس كل حياتها. المرأة ليست مخلوقا مريخيا. هي ما دامت بنت هذا المجتمع ولديها القدرة على القيادة والتغيير فلماذا لا تأخذ بزمام الأمور وتكون قياديّة ومبادرة؟ الرجال الّذين يدّعون الى إكتفاء المرأة بالعمل البيتي هم رجال رجعيون ومتخلّفون وانانيّون يريدون الاستفراد بالسلطة وجعل المرأة مجرّد تابع هزيل يقوم على خدمتهم فقط. اما النساء ممن يتبنين مثل هذه الآراء فانهن غبيآت الى درجة لا توصف ".

س.و في الخمسين من العمر تنتمي إلى الطبقة المتوسطة، جامعيه، متزوجة ولديها أربعة أبناء، خاضت تجربة الترشح للانتخابات البرلمانية ولم تحقق النجاح. تقول :

" لقد خضت تجربة الانتخابات وأنا اعرف أني اتحدي مجتمع ذكوري كاذب، ولكني كنت مستمتعة بالتحدّي، سوف أعيد التجربة مرارا وتكرارا، انأ لا أحب البيت ولا أرى انه يجب ان يكون مسؤولية المرأة فقط ، اعمل مسؤولة عن العلاقات العامة في شركة زوجي . وهو عمل محبّب بالنسبة لي لأن فيه جانب اجتماعي، كان حلمي وانا صغيره ان احمل نقود واركب سياره. لا احب البيت ولا ارى ان المرأة يجب ان تكون في البيت يجب ان تعمل خارج البيت. ارى ان الجلوس في البيت يشكل خطراً على عقليتها. فالانخراط في التنظيف وتربية الاطفال سوف يقلّص مداركها ويضعف ذكائها. المرأة تستطيع ان تقوم بالعمل خارج وداخل المنزل. ارى ان الزوج يجب ان يساعد حتى ولو معنويا. المرأة تصلح للعمل العام اكثر من الرجل. واجد ان المرأة اكثرالتزاما وتركيزا وانتاجية. الرجال انانيون ويكرهون كل من تنافسهم على السلطة ".

الخاتمة : الخوض في الفتافيت الصّغيرة وعدم المشاركة في الشأن العام.

في الختام يمكن القول ان المرأة في مدينة عمّان ما زالت محسوبة على الشأن الخاص وإن يبدو في الظاهر انها خرجت للعام. بإستثناء قلة قليلة لا تتناسب مع حجم ونسبة النساء الى الرجال بشكل عام. ونسبة النساء الى حجم من حصلن على التعليم او التأهيل اللازمين لتحقيق الشروط اللازمة للعمل. وأن الآليات التي عملت على مرّ التاريخ على تأبيد دور المرأة في الشأن الخاص كالمدرسة والزواج

والفضاء والخطابات التقليدية لا زالت تعمل وبقوة على الرغم من الجهود التي تحاول ان تضطلع بها الدولة في مجالات التمكين بغاية جعل المرأة مواطنة كالرجل. حيث يتم اعاقتها وتعطيلها عبر الميكانزمات التاريخية للسلطة الذكورية والهيمنة. تلك الآليات التي تحرص مراكز السلطة الذكورية على اعادة انتاجها وتطبيعها وتمكينها بعمق لتعمل بشكل اقوى من خلال استبطانها والتعامل معها كمسلمات. وأن الفئات التي تتبنى المرأة بمنأى عن التقسيمات التاريخية التقليديّة للمكانات والأدوار ما زالت قليلة وضعيفة وغير فاعلة. وان مشروع المرأة المواطنة بقي ضعيفاً وخجولاً لا يظهر إلاّ من خلال بعض الخطابات الحالمة هنا وهناك. والتي على الغالب ما تعجز عن المقاومة والصمود وتسقط بعد اول هبّة ريح. اذ أنّ جذورها لم تتمكن بعد من عمق الثقافة. فكيف لخطابات ان تتحدى وتقاوم وهي المخترقة ممن يفترض فيهم ان يشكلوا رأس حربتها وجندها من النساء.

هناك فئات ثلاث يمكن وضع حد فاصل بين خطاباتها نحو عمل المرأة اولها من يمانع ويريد من المرأة ان تبقى في الشأن الخاص وهم على الأغلب من الرجال وغير المتعلمين والمتدينين ومن سكان المناطق الشعبية. وثانيها الفئة التي تقبل بخروج المرأة الى العام ولكن بشرط عدم التقصير بدور المرأة الأساسي وهو دور الأم وهم على الأغلب يكونون اميل الى عمل المرأة في المهن التعليمية والصحيّة وجميع المجالات التي تضمن للمراة " الحشمة " وعدم الإختلاط . وهم من الرجال والنساء متوسطي التعليم ومعتدلي التوجهات الدينية ومن سكان المناطق الشعبية وغير الشعبية على السواء. اما الفئة الثالثة فهي التي تؤيّد نموذج المرأة المواطنه قبل كل شيء، وهي الفئة الأصغر والأقل تمثيلا في مجتمع الدراسة. وهذه الفئة الحالمة غالبا ما تكون من نساء الطبقة الوسطى ومن ذوات التعليم العالي والمثقفات ومن سكان مناطق عمّان الغربية.

الفصل الثاني : المرأة في الجسد

المقدمـــــــــــــــة : اكتشاف الجسد

لقد اصبح الجسد مجالاً واسعا للبحث في السنوات الأخيرة وخاصة في كتابات مفكـــرين مثـــل فوكو(Foucault) وبورديو (Bourdieu) ولبروتـــون (Lebreton) الـــذين تحـــدّوا الكتابـــات الديكارتية السابقة التي اخضعت الجسد للعقل وحاولوا دراسة العلاقة بـــين الهيمنـــة الإجتماعيّـــة والجسد. مثل هذه المجادلات تمّ الأخذ بها أو تطويرها أو نقاشها من قبل مفكري النـــسويّة الـــذين انتقدوا وبقوّة النظرة التقليدية للجندر، هذه النظرة التي تعتبر السمات الفوقية للجسد كـــسمات القـــوة والذكاء للرجال وتصف جسد المرأة بجسد عمليات الحيض والولادة. وكان كل ما يكتب عن جـــسد المرأة من وجهة النّظرهذه يكاد يختزل في هذه الوظائف الطبيعيّة (Carson,1984) .

ولم يكن الجسد من المواضيع التي تحظى بالإهتمام قبل نهاية القرن التاسع عشر. ولـــم تلقـــى هذه المواضيع المكان الذي يليق بها في اروقة الجامعات وميادين العلوم الأكاديمية الإ بعد القطيعـــة الابستيمولوجيّة التي حدثت على مستوى الفكر والمنهج و التي أطاحت بالإنسان الأنطولوجي الكلّيّ الذي نشأ على أنقاضه إنسان العلوم الإنسانيّة (Foucault, 1966).

هذا الإنسان الجديد الّذي ظهر منذ بداية القرن التّاسع عشر ككائن مجزّئ إلى أطراف مختلفـــة وإلى أبعاد متعدّدة و إلى فضاءات و حقول مستقلّة بعضها عن بعـــض كالحقـــل "الـــسوسيولوجي" و "الأنثروبولوجي" و"الألسني" و "الإقتصادي" و "البيولوجي" و "النفسي" وغيرها. والذي اصبح يحظـــى بإهتمام كلّ هذه الحقول و كلّ هذه الفضاءات على اختلافها و تجزّئها و استقلال بعضها عن بعـــض. فوُجِّه البحث إلى الظّواهر وإلى التجلّيات و إلى الوقائع التي كانت تُعتبر من وجهة نظـــر المعرفـــة القديمة و الفلسفة القديمة و العلم القديم كمواضيع غير مجدية و غير إجرائيّة و غيـــر مفيـــدة و لا تستحقّ في كلّ الحالات أن تتبوّأ مكانا لها في فضاء المعرفة و في أروقة الجامعات.

فمن وجهة النّظر التقليديّة هذه، تعتبر هذه المواضيع "صغيرة القامة" لا بل "هجينة" و "لقيطة" و "غير نبيلة" و "غير مشرّفة" للعلم و المعرفة.

فها هي السوسيوألسنيّة توجّه البحث لا إلى لغة الخاصّة و لغة النّبلاء و الإشراف ولغة الدّين و القداسة بل إلى لغة الفقراء و المستضعفين، هذه اللّغة التي كانت تُنْعَتُ بأبشع النّعوت، كلغة "البدائي" و لغة "العبيد" و لغة "المرأة" و كلّ اللّغات المغلوب على أمرها والمهيْمَن عليها.

و ها هو التحليل النّفسي يستخفّ بكل ما تقدّمه الخطابات العقلانيّة للهيمنة من مواضيع "جدّيّـــة" و "هامة" و "ذات دلالة" و يفضّل عنها قراءة "هذه الأجزاء الصّغيرة من الحقيقة" كما يقـــول فرويـــد

كالحلم وزلاّت اللّسان و أفعال الخطأ و غيرها (Freud, 1973).

و ها هي السوسيوأنثروبولوجيا تحاول هي الأخرى أن تخرج عن الطّرق المعبّدة وأن تتناول بالبحث "اللاّشيء" أو "الّذي يشبه اللاّشيء" أي هذه المواضيع المنسيّة و المهمّشة والتي تبدو صغيرة و من دون قيمة كاللّباس و الأكل و العطورات و المزابل، أو كلّ هذه الآليّات الصّغيرة التي تتعلق بالجسد كالوشم والكحل و الاستحمام و الرّياضة والعمليات الجراحيّة و كلّ أنواع التّجميل و التّرويض والتّحصين و التّدجين لهذا الجسد الغريب و خاصّة لجسد المرأة الّذي كان ينظر إليه لا كموضوع بحث بل كعورة يجب أن تستتر وعرض يجب أن يحمى و حرمة يجب أن تصان.

لقد بين لنا مرسال موس (Mauss, 1935) منذ أواخر القرن التّاسع عشر كيف أنّ تقنيات الجسد هذه العلامات الصّغيرة و التي تبدو و كأنّها لا شيء هي لغة خطاب تعبّر عن الرّؤى و التمثّلات العابرة للجسد و الفاعلة فيه و المحدّدة له.

سيحاول هذا البحث، اقتفاء أثر موس (Mauss) على اعتبار الجسد مجموعة من الأدوات أو التقنيات التي من خلالها سيتمّ كشف و اكتشاف كلّ هذه التّسميات و كلّ هذه التّفريقات و كلّ هذه التّوقيعات و كلّ هذه الإمضاءات و الإمضاءات المضادّة للقوى الإجتماعيّة المتصارعة.

فنحن سننظر إذا إلى جسد المرأة بمدينة عمّان بالأردن كرهان للصّراع الإجتماعي بين خطاب اللّيبراليّة الجديدة، هذه الرّأسماليّة على نطاق عالمي التي تسمّي نفسها بالتقدّم أو بالحداثة أو بالإقتصاد العالمي أو بالعولمة أو بمجتمع العالم وبين الخطاب التقليدي للإقتصاد المعيشي (الكفافي) ما قبل الرّأسماليّة الّذي يعتمد على الملكيّة الصّغيرة والذي يسوده الإنتاج الصّغير و الّذي يعرّف عادة نفسه "باقتصاد الشّرف" و تصفه الحداثة بالإقتصاد البدائي أو الإقتصاد القديم الّذي آن له - من وجهة نظرها - أن يزول وأن يستقيل. فلم يعد الخطاب الرّأسمالي المؤسس يُخفي وصايته في تقرير مصائر الشعوب المسمّاة في معجمه ب "الوحشيّة" و اخضاعها الى قانونه. فمن هذا المنطلق لا بدّ للظلام أن ينجلي ولا بدّ للمتوحّش أن يمتثل الى عصر الأنوار.

هذا الجسد الغائب لا بل المغيّب و المنسيّ و المسكوت عنه، هذا الجسد الّذي لم يكن يُدرس أبدا هو الّذي سيتم تناوله بالبحث و التنقيب. إذ أنّ هذا البحث هو نتيجة لهذا المدّ الفكري والمنهجي و مواصلة له. فهذه الدراسة سوف تنطلق من الجسد كعالم صغير أو قل "كميكروكوزم" (Microcosm)داخل "مَكْرُوكُوزم"(Macrocosm). و سننظر إليه كبقايا و كآثار أو كذاكرة أو

بعبارة أخرى كلغة تحيلنا بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الرّؤى و القوى الاجتماعيّة التي شكّلته و رسمت حدوده و صاغت معانيه.

كيف تتم صناعة الجسد في مدينة عمّان؟ للإجابة عن هذه الإشكالية سيتم تقسيم البحث الى ثلاث محطّات رئيسيّة : على الواجهة الاولى سيحاول البحث ان يبين ان الجسد ليس بالاساس معطى بيولوجي وانما هو نتاج ثقافي. وعلى الواجهة الثانية سيتم البحث في اهم المصانع في مدينة عمّان اي في اهمّ القوى الفاعلة في انتاج وإعادة انتاج جسد المراة، وعلى واجهة ثالثة سوف يتم البحث في الآليّات والادوات والتكنولوجيات التي تستخدمها القوى الفاعله من اجل صناعة المرأة حسب لغتها ووفقا لرؤاها.

١ - صناعة الجسد

١-١ الجسد بناء اجتماعي

رغم اختلاف مدارسهم الفكريّة ورغم خصاماتهم العلميّة القائمة حول الرّؤى ووجهات النّظر إلى العالم، فإنّ أهل الإختصاص في الأنثروبولوجيا يتّفقون جميعهم على القول بأنّه لا طبيعة للجسد الإنساني سوى الطّبيعة الإنسانيّة. و هذه الطّبيعة يقول ارنستو دومرتينو "هي طبيعة مكيّفة ثقافيّا" (Martino, 1960).ان تصورات الجسد تخضع لرؤية للعالم، رؤية مجتمع أو طبقة أو فئة أو مجموعة.

فالجسد بناء رمزي كما اشارإلى ذلك بورديو (بورديو، ١٩٩٨). وليس حقيقة في ذاتها كما يدّعي الرأي العام والسّوسيولوجيا العفويّة. ومن هنا نشأ عدد لا يحصى ولا يعدّ من التصورات التي تسعى لإعطائه معاني وتصوّرات مختلفة الى حدّ التناقض من مجتمع لآخر ومن طبقة الى أخرى ومن فئة الى أخرى. أي أنّ الطّبيعة الإنسانيّة كمجموعة من الإمكانيات و الإستعدادات و الأفعال الموجودة بالقوّة لا بالفعل لا يمكن لها أن تمّحي و أن تذوب و لا يمكن لها أن تتحقق و أن تصبح موجودة بالفعل إلاّ بواسطة الثّقافة كفضاء عام للتربية و التنشئة و التعليم.

فالجسد هو ما تعلّمه وتمأسس عليه الطفل ضمن الثقافة التي ولد فيها. فهو تعلّم ما الذي يجب ان يظهره في هذا الجسد الذي هو جسده وما الذي يجب اخفاءه. ويختلف ذلك بطبيعة الحال باختلاف جنسه وعمره وباختلاف انتمائه الطبقي ومستواه الثقافي (لوبروتون ٢٠٠٥).

لا نستطيع أبدا أن نكرّر بما فيه الكفاية قول لوسيان ملسون (Malson 1964) " . أنّ

الإنسان ليست له طبيعة بل له تاريخ" أي ان حقيقة جسد الفرد تُرتب وتــنظّم ضــمن اهتمامــات الجماعة وعبر الحقب المختلفة من الزمن. وأن تنظيم ومراقبة الجنس داخل الجماعة هــو المثــال الأوضح على ذلك. فمثلا ليس هنالك من مجتمع يترك عمليّة إعادة انتاج المجتمع للخيارات الحــرة للأفراد (Turner,1984) اي ان حقيقة الجسد البشري ليست كياناً فيزيقيا ماديا أو هويّة تعــيش في الفراغ او خارج السياق الإجتماعي وإنّما هو ثمرة تفاعلاتنا المحددة ثقافيّا كما يبين ذلك لفــي استروس (Levi-strauss) مع منظومة التجارب والبيئــات النفــسية والروحيــة والإجتماعيــة والاقتصادية والطبيعية التي تكتنف وجودنا الإنساني (غدنز،٢٠٠٥).

ألم تبيّن لنا سيمون دي بوفوار (De Beauvoir, 1966) منذ منتصف القرن العشرين فــي كتاب شهير أصبح الآن يعدّ من المراجع الكلاسيكيّة القيّمة *"أنّ المرأة لا تولــد إمــرأة بــل تــصبح إمرأة"*؟ و ألم توضّح لنا مارجريت ميد(Mead, 1928 to 1935) ببحوث ميدانيّة قامت بها فــي قبائل بأوقيانوسيا منذ الثلاثينات من القرن العشرين أنّ الأنوثة، مثلها مثل الرّجولة، تختلــف لا بــل تتناقض في المعاني و في الدّلالات من قبيلة إلى أخرى و من مكان إلــى آخــر(Jackson and scott, 2002). وهل يمكن لنا أن ننسى البراهين الثابتة التي قدّمها لنا فرانتز فــانون (Frantz Fanon)منذ السّتينات من القرن العشرين في كتاب أصبح الآن مرجعا كلاسيكيّا هو الآخر *"بــأنّ الزّنجيّ*، و القول لفانون، ***ما كان أبدا زنجيّا إلاّ عنــدما وقــع اســتعماره مــن الأبــيض*** ؟(Fanon, 1967).

تبعا لذلك علينا أن نكرّر لكي لا ننسى أنّ الجسد كمجموعة من الآليات و التّقنيــات والأدوات و المواد الّتي بها يتمّ تشكيل الأنا و صياغتها و فبركتها و ترويضها و حملها وترتيبهــا و إبرازهــا و تمظهرها و تمثّلها و تحقيقها هو فضاء فيه و من خلاله يتمّ التّعبير عن علاقتنا بالعالم.

هذا الجسد الّذي هو لنا هو في الآن ذاته ليس لنا ! هذا الجسد الغريب المسكون بالعــالم كلّــه و كأنّه ملتقى طرقات يمرّ به من يشاء و كما يشاء ومتى يشاء كما يقول أرتو(Artaud). انه ايــضا بشكل اساسي نقطة التقاطع بين الثقافة والطبيعة لذلك لا يمكن فهــم التبــادل الــدائم بــين الطبيعــة والمجتمع إلاّ من خلال الجسد وعبر الجسد (Turner,1994).

علينا إذن أن لا ننسى أنّ الجسد يشتغل في الحقيقة كلغة من خلالها يُتَكلّمُ فينا أكثر من أن نتكلّم. أجل إنّ الجسد لغة من خلالها و بواسطتها تمرّ بنا تاركة فينا آثارها و بقاياها وبصماتها رؤى و تصنيفات و تسميات و قيم و دلالات لقوى إجتماعيّة فاعلة في النّظام الإجتماعي.

و إن كنّا في حاجة إلى براهين لا تقبل الدّحض لقولنا هذا فلا شيء يكون أكثر إقناعا من أنّ نذهب إلى الأقاصي و أن نوجّه البحث إلى تجارب حدوديّة كهذه التّجارب ذاتها المتمثّلة في الهستيريا. في بحث متميّز حول الهستيريا (Freud, 1954 to 1956). بيّن فرويد، بكثير من الفصاحة و الدقة والوضوح كيف أنّ الهستيريا (Hysteria) تبدو وكأنّها قصيدة الجسد التي من خلالها و بواسطتها تتحوّل الأوجاع الإجتماعيّة أو لنقل بأكثر دقة الآلام الإخلاقيّة إلى آلام وأوجاع عضويّة.

هناك شيء ما مزعج قد حصل يمكن أن يكون سبباً في أوجاع و آلام إخلاقيّة، كأن نقوم بمخالفة قانون أو عقد إجتماعيّ كنّا قد اِنخرطنا فيه و انتمينا إليه أو كأن ندنّس قداسة كنا بها مؤمنين. أو كأن ندوس شرفا كان دائما مصانا أو كأن نخون حبّاً أو وفاءاً أو صداقة كانت قد غطّتنا بأسلاك شائكة من الحنين و الدّفئ. و سرعان ما تتحوّل هذه الآلام الإخلاقيّة إلى آلام عضويّة و تحتلّ جزءًا معيّنا من الجسد كالعين التي تصبح فجأة لا ترى أو القدم الّتي تنتفخ و تتورّم من دون أدنى سبب عضويّ، أو السّاق أو اليد التي تتوقف فجأةً عن الحركة و كأنّه قد أصابها شلل حقيقي، أو الرّأس الّذي ينتابه فجأة ألم لا ينتهي و طنين لا يطاق، أو الصّياح و الغثيان و التقيّء و الهزّات النفسيّة المتكرّرة أو الإصابة "بالبوليمي" (Bulimia) هذا النّهم في الأكل الذي لا ينتهي و ليس له حدود. أو نقيضه "الأنروكسي" (Anorexia) هذا العزوف المتواصل عن الأكل إلى غير ذلك من الآلام التي قد تحتلّ أماكن متعدّدة من الجسد و تبدو و كأنّها آلام عضويّة حقيقيّة.

هذا الألم العضويّ الذي يتجلّى كما رأينا من خلال العضويّ و بواسطة العضويّ والّذي هو – كما سبق أن أشرنا- ليس بألم عضويّ، هذا الألم إذن له غاية واحدة أو وظيفة واحدة هي أن يعمل "المريض" كذات مارقة و غير مبالية بالوعي الجماعيّ و كنفس مذنبة في حقّ الجماعة و كرغبة جامحة أضرّت بمصلحة الجماعة و كبؤرة "فساد قد تُعَكّر طهارة الجماعة و صفائها" و العبارة هنا لدوغلاس (Douglass, 1966). و كرمز للرّيبة والإرتباك و الشكّ من شأنه أن يثير القلق و الإضطراب للنّظام الإجتماعي.

قلنا إذن إنّ غاية هذا الألم و وظيفته الرّئيسيّة هو أن يعمل "المريض" المتنكّر للجماعة على أن يتنكّر لنفسه و على أن يحكم بنفسه على نفسه ضدّ نفسه و على أن يعترف بصريح العبارة بالجرم الّذي ارتكبه و بقبول هذه الأحكام العنيفة الموجّهة ضدّه و ذلك بتحويل هذا الألم الأخلاقي إلى ألم آثر أن يلمّ بجسده هو لكي يحافظ على سلامة جسد الجماعة. و نكران الذّات هذا هو عبارة عن طريقة مقنّعة لطلب الغفران و التوبة من الجماعة.

لعلّه من المفيد الملاحظة أنّه لم يقع إنارة الهستيريا كتجربة حدوديّة من التحليل النّفسي فقط و إنّما أيضا بفضل بحوث أنثروبولوجية متعدّدة. هكذا تُبيّن لنا الهستيريا كتجربة حدودية إنّ الجسد من دون هذه العلاقة التي تربطه بالنظام الإجتماعي ومن دون هذه المعاني والدّلالات التي وُزّعَتْ عليه من التّاريخ والثقافة والمجتمع يصبح ليس فقط من دون معنى ومن دون دلالة ومن دون قيمة بل نراه لذلك يرتبك وسرعان ما يتألّم لهذا الإرتباك الذي أصابه فيضعف ويذبل ثمّ ينهار ويضمحّل ويندثر كما تتدثر أوراق الأشجار المتساقطة في فصل الخريف.

اذا الرؤية الإجتماعية هي التي تبني و تصنع الجسد وبالتالي هي من سيصنع العقاب. فوكو في كتابه ***راقب وعاقب،*** يوضح هذه الفكرة من خلال دراسته لأشكال العقاب التي سادت قبل وبعد الثورة الفرنسية. حيث قدّم فكرة إختلاف شكل العقاب مع اختلاف الرؤي التي كانت تحاك حول الجسد في كلا الحقبتين من التاريخ. فالعقوبة التي كانت تقضي بشنق المذنب او تعذيبة امام الجميع ابّان الحكم الملكي تغيّرت بعدما ظهرت الجمهورية وجاءت بفكرة السجن كوسيلة مناسبة للعقاب. لقد كان المجرم إبّان الحكم الملكي يحاكم على الحاقه الضرر بجسد الملك الراعي فيهان جسده او يعذّب او يعدم امام الناس. فمن يُلحق الضرر بجسد الملك سوف يُعاقب في جسده. اما أبّان الحكم الجمهوري فقد اصبح إلحاق الضرر يلحق بجسد الجمهورية، اي الشعب. وبالتالي فإن شكل العقاب سوف يتبع الرؤية. فكان السجن اداة يعاد من خلالها اعادة تأهيل السجين بما يتلائم مع مصلحة الجمهورية املاً في عودته والإستفادة منه اجتماعيا. اي ان مفهوم العنف لم يعد جسديا بل اصبح رمزيا ومتوافقا مع الرؤية التي صاغت النظام الرأسمالي الجديد (Foucault, 1995) .

١ - ٢ - المصانع الكبرى

١ - ١ - ٢ - الجسد الممتد وعلاقته بالأصالة.

إنّ الحديث عن الجسد من وجهة نظر اقتصاد الملكية الصغيرة يعني بالضرورة الحديث عن الأرض وعن الطبيعة بأكملها. فالجسد في رؤية المزارع الأصيل هو جسد بدون حدود وبدون حواجز. فلا فرق عنده بين جسد الفرد وجسد المجموعة وجسد الأرض. وتنتفي الحدود عنده بين الكائنات الإنسانيّة والأشياء. فهو إن أراد الدفاع عن نفسه وعن شرفه كان لزاما عليه أن يذود عن العرض أي عن جسد المرأة أمّاً كانت أم أختاً أم حبيبة. إذ أنّ المرأة بالنّسبة إليه حُرْمة يجب أن تصان و لا يمكن أبدًا الذّوْدُ عن الشّرف والحرمة من دون صيانة الأرض وحمايتها وعدم إهمالها وتركها بيد الأجانب والدخلاء

هكذا إذن يكون الجسد من وجهة نظر المزارع الأصيل. إنّه جسد ممدود إلى ما لا نهاية. إنّه جسد ممتلئ ومسكون بالطبيعة بأكملها بالكائنات الإنسانيّة وبالحيوانات والأشياء، باللّه والشّيطان، بالجنّ والملائكة، بالغول والأشباح.

لقد بيّن موس (Mauss, 1935) ودوغلاس (Douglass) و غيرهم كيف أنّ الفرد في المجتمعات "البدائيّة" يتكفّل بطريقة لاواعية لا فقط بمراقبة جسده و ذلك بتهذيبه و تدريبه و ترويضه و تحصينه لإخضاعه إلى قوانين القبيلة أو العشيرة التي ينتمي إليها و إنّما أيضا نراه يتكفّل بمحاصرة هذا الجسد و بمعاقبته و بتأديبه و تعذيبه لا بل بقتله أو شنقه أمام العموم كلّما اكتشف أنّ هذا الجسد الذي هو جسده هو جسد غير ملائم لجسد الجماعة أو قل هو جسد متوحّش وغريب و مرتبك ومرتدّ و غير مبال بقوانين القبيلة و طريقة عيشها.

هكذا يفضّل الفرد في هذه الحالات أن يثور ضدّ جسده و أن يتنكّر له فيقوم بإقصائه و بالتخلّص منه و ذلك بالإنتحار أو الموت البطيء. عندما يصل الحدّ إلى الإنتحار و استحالة الحياة فإنّ كلّ محاولة لإصلاح العطب الذي حصل في الشّأن العام أي في النّظام الإجتماعي بتحويله إلى عطب في تقنيات الجسد الفردي و في آليّاته الخاصّة تصبح محاولة يائسة لا طائل من ورائها. وبنفس الطريقة ايضا يصبح عقاب الجماعة بقتل او استبعاد الفرد الذي يخرج عن منظومة الأعراف والمحرمات امراً بديهيا وطبيعيا ومشروعا. فالمرأة التي تتصرف بجسدها دون اذن ومباركة الجماعة تلحق الضرر والعار بجسد الجماعة كلها فتصبح الجزء الفاسد الذي يستحق البتر او العذاب. وهكذا لا يعود مستغربا ان تختزل في جسد المرأة كل معاني ورمزيات العفة والشرف على اعتبار ان هذه المعاني هي جزء لا يتجزء من شرف الجماعة قبيلة كانت او عشيره. وان تقوم الحروب ولا تقعد مئات السنين.

وفي الوقت الذي تكون فيه الهيمنة والسلطة بيد الذكور فإن من تقع على عاتقهم مهمة حماية وصون شرف العائلة او العشيرة ومنعه من ان يسقط في يد الأعداء هم الذكور ايضا. لاحظ بيير بورديو،(Pierre Bourdieu) في تتبعه لمسار الهيمنة الذكورية في المجتمع القبائلي بالجزائر، كيف أنّ الطريقة التي تصاغ بواسطتها معاني الشرف تنعكس حتى على لغة الأجساد. فترى ان اخلاق الشّرف الذكورية تحرّضُ الرجال على "***المواجهة والنظر إلى الآخرين داخل عيونهم ضمن وضع مستقيم. في حين أن المرأة القبائلية تبيّن عن خضوعها ولين عريكتها بأوضاع منحنية أو مقوّسة وهي تنظر إلى قدميها*** " (بورديو، ١٩٩٨).

ومن هنا يصبح الجسد هو الفضاء الرئيسي الذي تنقش عليه الإمضاءات والإمضاءات المضاّة . كما تتجسد عليه العديد من أوجه عدم المساواة الاجتماعية في المجتمعات التقليدية وتصبح جــزءا من مظهر الجسد وحركاته وإيماءاته. إن المرأة عند المزارعين الجزائرين يعلــن وبخــطّ غلــيظ وواضح على هذا التّمييز وهذه المفارقة بين الجنسين. إن الاختلافات النوعيّة يمكن تمييزهــا مــن خلال طريقة حمل الجسد وطريقة تغذيته وترويضه. إن الاختلافات البيولوجية يتم إبرازها والتأكيد عليها رمزيّاً من خلال الاختلافات في الحركة والإيماءات وشكل اللّباس التي تكشف عــن المكانــة الاجتماعية للفرد وتكشف عن علاقته الكليّة بالعالم. إن هذا الانقسام بين الذكر والأنثي كمــا يقــول بورديو يصبح الانقسام الرئيسي والساسي التي بها تعبّر المجموعة على رؤيتهــا لنفــسها وللعــالم. (غنام، ٢٠٠٨).

لقد بيّن ليفي بروهل(Levy- bruhil) كيف أنّ المجتمعات التقليديّة تحكمها قوانين المشاركة وترتبط بشكل متعاطف مع كل الأشكال الحية او الجامدة التي تضغط على الوسط الذي يحيــا فيــه الإنسان. كما اشار ايضا لشعور الإستمرارية هذا و" لوحدة كل من يحيا" التي تجعل من المــستحيل انفصال شكل من اشكال الحياة عن بقية العالم. فالإنسان التقليدي لا يرتبط بحلقة من الذوات الحيّــة فقط، بل بسلسلة طويلة من سلالة الأجداد من الأموات على خط من التاريخ الطويل.

من هنا جاء التّاكيد على رابطة الدم والقرابة. فالجد المدفون تحت التــراب لــيس الا بــذرة خصبة تنتظر ان يعاد خلقها وولادتها من جديد. ولعل العادة القديمة في تسمية الإبن على اسم جــدّة تعكس مفهوم الجسد الممتد الذي لا ينفصل عن اجساد الآخرين في هذه المجتمعات، الأحيــاء مــنهم والأموات (Gelis, 1984).

هذا الفهم للحياة أو قل هذا التصور للجسد لا يعكس مفهوماً منسجماً مــع الــسياقات الثقافيــة الإجتماعية لذهنيّة الحداثة. الذهنية التي وقع تشكيلها منذ بدايات القرن التاسع عشر عملت علــى أن تقطع مع المفهوم القديم للجسد وعلاقاته.

فهذا الجسد الممدود إلى ما لا نهاية هو، بطبيعة الحال، ليس بجسد فريد منفــرد وحيــد يمكــن اجتثاثه بسهولة من الأرض. إنّه ليس بريشة في مهب الريح، بل أنّه متجذّر في الأرض ومنتم انتماءً صريحا إلى جسد الجماعة. لذلك فإنّ جسد الفرد بشكل عام وجسد المرأة على وجه الخصوص هــوّ في الواقع جزء لا يتجزأ من جسد العشيرة أو القبيلة بأكملها. وكثيرا ما تكون المرأة في الجسد فــي هذه المجتمعات هي الرّمز وهي المجاز وهي العَلَمُ الّذي يَخْتَزِلُ في ذاته جسد الجماعة كلّهــا. فــإن

مُسّ جسد المرأة بأذًى تقوم الحروب ولا تنتهي. إنّها حروب تدوم مئات السّنين.

هذا الجسد الممدود إلى ما لا نهاية وهذا الجسد الفرديّ الجماعيّ هو جسد متسيّب ومتراخ و متنامي الأطراف وغير مبال بما حوله. فهو يتحرّك بعفويّة ويتكلّم بعفويّة وهو يأكل ويشرب من دون مراقبة للنّفس ومن دون خوف من السّمنة ولا فزع من زيادة الوزن.

٢-١-٢ -- الجسد المتحرر وعلاقته بالحداثة

ان خصوصيّات الجسد من وجهة نظر الاقتصاد والثقافة التقليدية هي خصوصيات تحاصرها الحداثة من كلّ جانب محاولة إرباكها و تعطيل مجراها و تشويه صورتها.

إنّ اللّيبراليّة الجديدة أو قل الحداثة كرؤية للعالم و كثقافة ترى في هذا الجسد الممدود إلى ما لا نهاية، في هذا الجسد المترامي و الحرّ و اللاّمبالي لا فقط جسدا متوحّشا و بدائيّا و متخلّفا و همجيّا و غير لائق. و إنّما ترى فيه أيضا جسدا قديما و باليا و ماض إلى الانقراض.

وهي تريد أن تخلق على أنقاضه جسد الفرد و ما يترتّب عن ذلك من فردانيّة و أنانيّة و استقلاليّة و انفصال عن الجماعة. و لتحقيق هذه الغاية، تعمل الحداثة بكلّ ما لديها من وسائل و إمكانيّات على توجيه ضربات مؤلمة و قاسية إلى هذا الجسد الممدود إلى ما لا نهاية. أو قل إلى هذه الجماعة في الجسد الواحد قبيلة كانت أم عشيرة. إلى أن تنشقّ هذه الصّخرة الأمّ فتتصدّع ثمّ تتفتت و تتحوّل شيئا فشيئا إلى شظايا و فتافيت من أجساد فرديّة و منفردة ووحيدة.

إنّها محاولة للزجّ بهذا الجسد الجماعيّ الّذي أصبح ينظر إليه كجسد يتّسم بالتسيّب والفوضى و عدم اللّياقة في "الحبس الكبير" و العبارة لفوكو (فوكو، ٢٠٠٨) مثله مثل جسد المجنون و المعارض و المخالف و الخارج عن القانون. إنّها أجساد يجب من منظور الحداثة أن تُرَاقَبَ لتُربّى و تصَحَّحَ و تُرَوَّضَ و تَعَادَ صياغتها من جديد إلى أن تتحوّل شيئا فشيئا إلى أجساد شفافة و منظّمة ومنمّطة ومحنّطة و إلى أجساد مسلوبة و طائعة و خاضعة و قابعة و مدحورة لا بل إلى أجساد مجتثّة من أصولها ومقطوعة عن العالم و مجزّأة و منطوية على نفسها أي إلى أجساد لا حاجة لها بشيء غير الحلول التقنيّة الطبيّة الإستيتيقيّة و "الطبخات" الجاهزة للتجميل المتأتيّة من الرّؤية الوضعيّة التشريحيّة الفيزيولوجيّة للجسد.

انه الجسد الآلة الذي تحاول الحداثة ترويضه وزيادة قدراته وانتزاع قوته ودمجه في انظمة مراقبة فعالة واقتصادية. كل ذلك تُأمّنه إجراءات سلطوية من خلال الانظمة وقواعد الإنضباط "***انها سياسة تشريحية للجسم البشري***" (بغورة، ٢٠٠١).

لصناعة هذا الجسد الشّرعي كان لابدّ لخلق آليات و تقنيات و علوم جديدة كعلم التّغذية و الحمية و صناعة الخوف من السّمنة و ما يترتّب على ذلك من اكتشاف لعلوم رياضيّة كالجمباز أو الجمناستيك أو السّباحة و غيرها وعلوم استيتيقيّة كمخابر و مصحّات في الجراحة و تقويم الجسد و تجميله، و علوم نفسيّة لترويض الجسد الوحشيّ و تحصينه و تدجينه كطبّ الأعصاب و التحليل النّفسي و علم النفس و العلاج بالحركة و العلاج بالماء والعلاج بالفن و العلاج النفسي إلى غير ذلك.

ومن الجدير بالقول اننا عندما نتحدث عن جسد الحداثة لن نحدد مفهوما واحدا لما يمكن ان يسمى جسدا حديثا فهناك الجسد المتحرر الذي نادت به حداثة الأنوار والديمقراطية والحريّة وحقوق الإنسان وهناك الجسد الذي خلقته ثقافة الشركة ورأس المال. اذ ان النظام الرأسمالي بشكله الحالي قد خلق نوعا جديدا من الأجساد التي لا همّ لها إلاّ الإستهلاك. وكأن السحرقد انقلب على الساحر. وتحولت الرغبة في تحرير الجسد من كل انواع التابوهات التي كانت " تسيّجه " الى مأزق . بعد ان تحوّل هذا الجسد الى بضاعة، الى لعبة أو قل الى فتيش " Fetish "، المراة الفيتيش او جسد ما بعد الحداثة، وهو جسد للإستهلاك وللبيع والشراء وللمساومة (رابح، ٢٠٠٩).

٢ - - - -الآليات والأدوات لصناعة الجسد.

١—٢ - -آليات الأصالة :

كان من بين الأسئلة الموجهة للمبحوثين سؤال يستفسر عن رأي المبحوث في ما يخصّ ظاهرة الأمهات العازبات، الأمر الذي كان يثير الاستهجان والسخرية عند الكثيرين. فأكثرهم لم يبدي تسامحا حتى مع السؤال. وكان البعض يجيب عن السؤال بسؤال آخروهو كيف يمكن لفتاة ان تتم حملا خارج الزواج وهي التي يجب ان تكون في عداد الموتى ما دامت بالضرورة فاقدة للعذريّة.

تفيد الإحصائيات الرسمية في الأردن الى ان ٢٥ % من مجمل جرائم القتل التي تُرتكب في هذا البلد في كل عام هي بدافع الشرف. وأن ١٧ فتاة قتلت في العام ٢٠٠٩ بدواعي الدفاع عن الشرف على الرغم من الجهود المبذولة من قبل الدولة للحد من هذه الجرائم. و من الملاحظ أن مجلس النواب الأردني لم يوقع على القانون الذي يعتبر جريمة الشرف كأي جريمة أخرى إلا في العام ٢٠٠٨ وتحت ضغوط كبيرة مارستها الدولة من جهة والمجتمع الدولي من الجهة الأخرى. حيث كانت تجري العادة على اصدار حكم مخفف لمدة ستة شهور بحجة اقدام الجاني على فعلته تحت تأثير الغضب (دائرة القضاء الشرعي، ٢٠٠٨).

أولم يبيّن فوكو (Foucault) بكثير من الوضوح في كتابه حول المراقبة والعقـاب كيـف أن العقاب الذي كان متبعا في العصر الكلاسيكي كان يعبّر عن الرد الاجتماعي على كل فعل من شـأنه استفزاز النظام والإخلال ببنيانه. فمن اخلّ بالنظام فقد اضرّ بالجسد الكامل للمجتمع. وبالتالي فـإن الثمن سوف يدفع من جسده هو وعلى مرأى ومباركـة مـن الجميـع لكـي يكـون عبـرة لمـن يعتبر.(Foucault,1995)

تعتبر مسألة العذريّة من أكثر الآليات التي ما زالت تنتج ويعاد انتاجها كاداة تؤكد استمرارية البنى التقليدية الأبوية للمجتمع والرؤى المعبّرة عنها. وفي هذا السياق يفترض فرويد (Freud) أن تابو(Taboo) العذريّة لدى المجتمعات التقليدية تعبير عن نوازع السيطرة لدى الرجل في المجتمع. فملكيته لهذا الجسد ضمن رؤية مؤسسة الزواج يعطيه الحق في بسط نفوذه ليس على حاضر الفتاة التي يريد الزواج بها فقط بل وعلى ماضيها ايضا بصفته المالك الشرعي والمحتكر ألحصري لهذا الجسد.(Gambel, 1998) .

الفكرة التي تعيدنا إلى نظريّة التبادل لكلود ليفي ستروس والتي تفترض ان المرأة التي هي موضوع التبادل يجب ان تخضع لمنطق العفة والطّهارة والشرف الذي يقضي بالحفاظ على سلامة الجسد ضمن مفاهيم الجماعة. ويصبح رمزا لشرف القبيلة المانحة اذا ما تم تسليم هذا الجسد دون عيوب. وشرفا للمتلقي اذا ما تلقى بضاعة لم يمسسها احد. فهو من سيعود عليه شرف الفحولة وشرف الإستفراد بإستهلاكها لاول مرّة .

لقد تحدّثت ماري دوغلاس(Mary Douglass) في كتابها ***الدنس والطهـارة*** عن الآليات التي تستخدمها الثقافة من اجل إنتاج المعاني لتأسيس الحقائق الاجتماعية التي يرتكز عليها المجتمـع. وأكدت على اهمية هذه العملية في كل ثقافة حيث يتم من خلالهـا الحفـاظ علـى سـلامة البنـاء الإجتماعي واستمراره. فالتقسيم الرمزي بين النظيف والوسخ يساعد الناس على تصنيف سلوكياتهم من خلال إتّباع منظومة من القواعد تحدد لهم ما هو مسموح وما هو محرّم، ما هو محمود ومـا هو مكروه، ما هو صالح وما هو فاسد، ما هو أبيض وما هو أسود، ما هو نظيف وما هو وسخ.

كلّ هذه الآليات تحتشد في الحدود بين الجنسين لتوسّم وتضع وسمة عار وسقوط ووسخ على جبين كل من تحدّثه نفسه بالخروج ولو بنسبة ضئيلة عن القوانين والأعـراف العامّـة للجماعـة . وهي بذلك تؤكّد على ان التهاون بمسألة كالعذراوية من جهة المرأة يعنـي تـدنيس كامـل لجـسد

الجماعة ومسّ في شرف العشيرة وتطاول على جاهها وحرمتها والحطّ بها وجرّهـا إلـى بـؤرة المزابل والأوساخ.

وهي مشكلة تقتضي اجراءا سريعا يهدف الى تنظيف هذا الجسد الجماعي وتطهيـره وتنقيـة شرفه مما اصابه من فوضى و تدنيس. وقد يتم اللجوء إلى القتل لا بل إلى حروب لا تنتهي من أجل الانتقام والأخذ بالثأر والعمل على بتر هذا الجزء من الجسد الكبير و التخلص نهائيا مما قد يعتريه من خلل (Alan and Spenser,1997) .

إن الاعتداء على هذا الجسد وفقا لهذه الفلسفة يعني اعتداء على الجسد الكامل للجماعـة قبيلـة كانت أم عشيرة. وهو يعني بالتالي دقّ طبول الحرب. فليس من الشرف القعود والسكوت على من داس الأرض او العرض في رؤية وثقافة الفلاح في المجتمعات التقليديّة. فهما معنيـان متلازمـان تسقط عليهما كل معاني الكرامة والشرف. وغالبا ما تُختزل كلّ هذه المعاني فـي جـسد المـرأة. ومن هنا يصبح لزاماً على الجماعة حماية الشرف بنفس منطق الشاعر الذي يقول "***لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم***"

فتظهر حروب الثأر التي قد تدوم عشرات لا بل مئات السنين. وهذا ما قد يفـسر اسـتمرار ظاهرة اجتماعية مثل جرائم الشرف أو الثأر أو ما يعبّر عنه الإيطـاليين بالفنـديتّا (vendetta). وهو ما يمكن ان يمثّل دليلاً قاطعا على استمرار هذه الآليات وقوتها وتأثيرها فـي النـسيج العـام لمنظومة الرموز والمعارف والقيم التي توجه سلوكات المجتمع.

ففي المنطق الجماعي لقبيلة أو عشيرة ، يعرّف الشرف بسلسلة واسعة من الآليات التي تتفادى وقوع هذا الجسد في المحظور. وتبقى سمة الحذر والتوجّس والخوف من اختلاط النساء بالرجال المحرّك الكبير في تطويرعدد من الميكانزمات والأدوات التي تكفل الى حد بعيد صناعة جسد "محصّن " و"محميّ" و " مستور".

فيُنظّم الفضاء وفقاً للتمييز و الفصل بين الجنسين. وتحجب المرأة في الداخل وتحجـز لكـي تحافظ الجماعة على ماء الوجه كما يقال. وترتّب تبعا لذلك كل آليات حجب جسدها بهدف اخـلاء الفضاء العام من الرغبة الممكنة. والوقوف بكلّ الوسائل ضدّ الجريمة الممكنة التي قد ترتكب. انه السجن الذي اخذت تتشكّل هندسة فضائه وتصميمه ونظام حركته بطريقة تشرّع الى نمط واحد من السلوك الذي يسمح به نظام القوة. هذه الحدود والضوابط كما بين فوكو(Foucault) في كتابـه حول الجريمة والعقاب لا تعاقب فقط وانما تكافىء ايضاً. فهي تمنح نجوما ذهبية لكل سلوك جيّد.

وبذلك يتطور لدى المرأة كما لدى السجين والمجنون المنضبط إحساسا داخليّا وذاتيا بالمراقبة. وهكذا ينمو لديها ليس فقط الخوف من عين الرقيب الدائمة و العقوبة في حال الخروج عن قواعـد الانضباط وانما انتظار المكافئة والثناء ايضا عند الالتزام بالتشريعات والقواعد وإدانة كل من تسوّل لها نفسها كسر الحدود او الإخلال بالنظام. لقد عدّ فوكو (١٩٩٥) هذا النوع من الضبط الـداخلي والذاتي في معانيه الكثيرة هو أكثر صور الضبط قمعا حيث تصبح المرأة في مثالنا هذا مـادة واداة للقمع ذاته.

واستنادا لنفس المنطق، سوف يعتبر الحبّ امرأ مرفوضا من قبل المجتمع. بل ويعاقب كل من يُدان بهذه التهمة. فلا تسامح مع ما من شأنه إحداث الفوضى او الاخلال بالنظام العام. لذلك غالبا ما يحرص المحبّين على إحاطة علاقتهم بكل وسائل التخفي والسريّة. فالمجتمع مع العلاقات التي تُرتب وفقا لإستحقاقات اجتماعية اكثر من اخذ اعتبارات المشاعر بين الطرفين.

وهي الملاحظة التي كانت لافتةً في المقابلات الميدانية. اذ كانت نسبة من اعتبروا الحب قبـل الزواج من الذكور والإناث شرطا في نجاحه ضئيلة جدا. بل كان معظمهم يؤكد على فشل الـزواج المبني على علاقة حبّ تسبقه.

وكانت معظم تعليلاتهم تنصبُّ حول مشكلة الشك من قبل الرجل في زوجته. والتي تبدأ فيما بعد بتحريك المشاكل بين الزوجين. فبنظر الرجل في المجتمعات التقليدية تبقى المرأة التي تجرأت على الخروج على قوانين الجماعة محاطة بالريبة والشك وغيرمستحقة للثقة.

من هنا جاء هذا الخوف وهذا الرّعب وهذا الفزع من منظومة اقتصاد السّوق وما زال الـدافع الأكبر في لعن وتحريم وتجريم كل مساعي الحداثة التي تنادي بتحرير جسد المرأة والخروج به من دوائر الخضوع في المجتمعات التقليدية.

ولا يمكن أن نرى صورة اشد وضوحا من تلك التي مثّلها شعر نـزار قبـاني الـذي اراد ان يغيرموقع جسد المرأة الثقافي على مسرح الحياة الإجتماعية وتحريره من اشكال القمـع والإرهـاب والتقنين - والقول لنزار قباني - الذي فرضه نظام الأخلاق للمجتمعات الذكورية. حيث شكّل شعر نزار قباني نوع من الصدام المباشر مع سلطة الرجل وصدام مباشر مع النظـام العـائلي وصـدام مباشر مع السلطة الإجتماعية والسياسية. فلقد خلق شعره نوعاً من التصدع الكياني للمـرأة كـذات قابلة للإنفصال عن الشروط التي خلقت وجودها من ناحية سوسيوثقافية.

وهذا ما جعل نزار قباني في سوء فهم دائم عند المثقفين وغير المثقفين العرب. بعضهم ينعتـه

بالتحريض على الفساد وعلى الفوضى. ورغم السجال الذي أحدثه، فقد كان شعره طوال حياته وبعد موته ينظر إليه بشيء من الريبة والشكّ والفزع.(بدر، ٢٠٠٣).

تعمل كل هذه الآليات على بناء المنظور الذي ترى من خلاله الأصالة جسد المرأة. وهي خطابات في مجملها تعيد بناء الصورة التقليدية الأبوية للمرأة. وهي للمفارقة تستخدم وسائل غير تقليدية من اجل ذلك. اذ تشكّل الصحف والمجلات و مواقع الإنترنت والفضائيات اكثر الوسائل المستخدمة من اجل نشر هذه الخطابات وترويجها. وهي الوسائل الأكثر تأثيرا وانتشارا بين الناس.

لئن كانت هذه هي آليات الأصالة لصناعة المرأة في مدينة عمان، فما هي أدوات وتقنيات الحداثة؟

٢-٢--- آليات الحداثة

كما توظف الأصالة آليات خاصة لبناء جسدها الخاص فإن للحداثة ايضا آلياتها وتقنياتها التي تعمل على بناء وتشكيل المفاهيم الخاصة بالجسد الحديث. جسد الفرد المتحرر من كل انواع التابوهات الجماعية التي قيدت الجسد الممتد كما اسلفنا سابقاً.

فالجسد وفقا لمفاهيم الحداثة لم يعد ملكا للعادات او التقاليد او التعاليم الدينية منذ ان تفرّد واستقل وانفكَّ من قيد الجماعة التقليدية. لقد اصبح هذا الجسد خاضعا لأسس ومقاييس ومعايير جديدة. تلك المعايير التي وصفها فوكو (Foucault) بالقمعية واللطيفة أو الناعمة . إذ أنها لم تنهي عهدا من القمع لهذا الجسد إلا لتبدأ عهدا آخر بوسائل جديدة من الإخضاع والهيمنة.

وللتعرف على هذه الآليات والأدوات والخطابات التي تهدف الى صناعة الجسد وفق مفاهيم ومقاييس الحداثة، كان لا بد من اجراء مسح جغرافي لعدد مناطق انتشار مراكز ترويض وتقنين وتهذيب هذا الجسد وفق منظومة الحداثة والرؤية الحديثة للجسد المنشود.

وهي مراكز التجميل الحديثة على اختلاف انواعها ومراكز اللياقة وصالونات الحلاقة ومراكز تعليم الرقص والمساج والعناية بالبشرة والمسابح العامة. واننا اذ نعمد الى اجراء هذا المسح فبهدف رسم خريطة تبيّن درجة انتشار ثقافة الجسد الحداثية في مجتمع مدينة عمّان. والتي تزدهر فيها كما في غيرها من مدن وعواصم الوطن العربي معظم تقنيات اللياقة والتجميل على الطريقة الحديثة.

فدول مجلس التعاون الخليجي مثلاً تنفق ما يقارب ٣٢ مليار دولار سنوياً على مراكز التجميل والعناية بالبشرة مجتمعة. فيما تلامس معدلات إنفاق النساء في هذه المنطقة على مستحضرات التجميل والموضة لوحدها المليار وسبعمائة مليون دولار سنوياً. أسعار هذه المنتجات والخدمات

تتراوح بحسب دولة المنشأ والعلامة التجارية للسلعة. والمعدلات تبدأ من كلفة بمتناول ذوي الدخل المحدود والمتوسط وصولاً إلى منتجات مرتفعة الكلفة (خضر،٢٠٠٥).

أما الأردن فلا تمثل نموذجا لإستهلاك هذه الثقافة فقط بل بات من الواضح مؤخرا انها بدأت تتجه بخطاً ثابتة نحو الإنتاج. حيث توجد في الأردن اكثر من ٣٦ شركة تصنع مواد التجميل مستعينة بمواد تستخرجها من البحر الميت وتصدّر منتجاتها الى اوروبا وامريكا واليابان. (شبكة النبأ المعلوماتية _ الجمعة كانون الأول ٢٠٠٥). ليس هذا فحسب بل بدأ يلمع نجمها على مستوى الدول العربية في مجال الجراحة التجميلية. فحسب ارقام احصائية رسمية فان جراحة التجميل تدر دخلا قوميّاً على الاردن بنسبة تصل الى ١٨% من السياحة العلاجية التي تصل الى ٧٠٠ مليون دولار. ومن المتوقع ان يزيد حجم السياحة العلاجية الى مليار دولار خلال السنوات الثلاث المقبلة. بعد ان أخذ القطاع الخاص على عاتقه تطوير القطاع الطبي بإنشاء اكثر من ٦٠ مستشفى ومركزاً متخصصا في مجالات الطب المختلفة. اضافة الى ٣٢ مستشفى تابعة لوزارة الصحة و١١ مستشفى اخر للقوات المسلحة الاردنية ومعظمها يحوي عيادات مختصة لعمليات التجميل. (الشرق الأوسط ، ٢٠٠٧).

أما بالنسبة للفئات الاجتماعية التي تمثل هذه الثقافة فيمكن القول أنّ الطبقات الإجتماعية في مدينة عمّان على اختلاف مستوياتها التعليميّة والعمريّة والإقتصاديّة والثقافيّة تتجه الى استهلاك هذه الصناعة دون استثناء. وأنّ القيم السائدة والمسيطرة على المقاييس العامة للجمال هي حداثية بإمتياز. ولكن الأمر الذي يجب عدم اغفاله يكمن في درجة إختلاف حجم استهلاك هذه الصناعة بين سكان عمّان الشرقية والغربية. وهذا يمكن استنتاجه من خلال النظر في اطلس توزيع هذه الصناعة وشكل انتشارها بين قسمي المدينة المذكورين، حيث تتركز هذه الصناعة بنسبة ثلاثة الى واحد في عمّان الغربية عن عمّان الشرقية. فالطبقات الشعبية اقل الفئات استهلاكا لهذه الصناعة. (انظر الملاحق، الشكل رقم ، ٢ ،٣ ١).

كما وتمثل وسائل الإعلام على اختلاف انواعها المقروءة والمسموعة والمرئيّة اهم الأدوات والأليات التي توظفها ثقافة الحداثة في خلق وتسويغ وترويج القيم الداعمة والمؤيّدة لقيم الجسد الحديث.

في هذا المجال، يرى بودريار (Baudrillard,1975, 1981)في كثير من بحوثه أن مهمة الدعاية والاعلان الأساسية ليست بيع البضائع كما يتصوّره البعض وإنما خلق الحاجة إلى البضائع وتعليق العقول. وان السلع في المجتمع الإستهلاكي تكتسب قيمة رمزية معيّنة يشتهيها الناس. فبدلاً من أن يستهلك الناس السلع ذات الماركات المعروفة لقيمتها في الإستخدام (ملابس

الجينز ماركة قيس (Guess) او السيارات ماركة هُنداأ(Honda) يشتري الناس هذه السلع لقيمتها الرمزية (عبد الجواد، ٢٠٠٩).

ووفقا لنفس المعايير، فإن قيمة الجسد النحيل، أو الجمال الأنثوي المحاكي لنموذج الدمية "باربي" يصبح قيمة جمالية معمّمة ومطلوبة ما دامت ترمز إلى الأنوثة المثالية والمنشودة عبر الخطابات التي تروّج لها وسائل الإعلام.

أمام هذا السجال وهذا البوليميك وهذا الصراع بين الأصالة والحداثة حول فبركة الجندر كفضاء متنازع عليه، فما هي مواقف الطبقات الاجتماعية والجنسيّة والعمريّة بمدينة عمّان؟

٣ - - الجسد الشرعي والفئات الاجتماعيّة:

١ – ٣ الجسد الممتد.

ي. غ. يعمل بائعا في محل للخضار في احدى مناطق عمّان الغربية. وهو من سكان عمّان الشرقية. عمره ثمانية وثلاثون عاما. يحمل شهادة الثانوية العامة. متزوج ولديه ستّة اطفال. يقول :"

انا أرى أن مجتمعنا التقليدي يحترم المرأة. انا شخصياً ضد خروج المرأة والإختلاط. فما معنى ان تختلط المرأة في العمل وتتعرّض للنظرات غير البريئة؟ ما معنى ان تسهر في المطاعم والكوفي شوبات؟ انا اقرف من مناظر بعض النساء هنا في عمّان الغربية وهنّ يدخنَّ الأرجيله ولا يعدن للبيوت قبل الثانية عشر ليلاً. اعتقد ان تلك النساء لو وجدت من يردعها من الرجال لما فعلت هذا. هذه المناظر غير مألوفة لدينا في احياء مناطق عمّان الشرقية. واعتقد انه لو تجرأت اي امرأة على فعل مثل هذا السلوك لأصبحت قصّه وحكاية تلوكها الألسنة وتلعنها النساء قبل الرجال. حتى اننا لا نتحمّل ان يدخل الحارة عندنا شخص غريب دون ان نعرف الى اين هو ذاهب وماذا يريد. قبل يومين دخلت بنت غريبة الحارة وكانت تلبس ملابس ثمينه تبيّن فيما بعد انها ضيفة عند احد الجيران وهي من عمّان الغربية. انا شخصيا لم ارتاح لسلوك الطفله حيث لم يكن لديها مانع من اللعب مع الأولاد. صحيح انها لم تتجاوز بعد عشر سنوات من العمر ولكني على قناعة بأن البنت التي تختلط مع الأولاد صغيرة كانت او كبيرة هي غير مهذّبه. لقد تعرضت حتى لنقد من الأطفال الذين لعبوا معها. قال لي ابني الصغير هذه بنت غير محترمة. وفي اليوم التالي زرت خالها وأخبرته فقام بمنعها عن الشارع. تصوّري اني انا شخصيا تفاجئت قبل يومين بأن بنتي الكبيرة وهي في السادسة عشر من عمرها لديها شعر طويل وجميل عندما دخلت غرفتها ليلا لحاجتي في إصلاح الباب المكسور. فبنتي حفظها الله تخجل من اظهار شعرها امامي وانا والدها.

البنت برأيي يلزمها الكثير من الخجل والحياء.

س. س معلم للشريعة الإسلامية في مدارس الأرقم الأسلامية. حاصل على درجة الماجستير من الجامعة الأردنية. عمره اربعه وعشرين عاما وهو اعزب. يقول :

ارغب في زوجتي المستقبلية ان تكون جميله ولكن بمعدل لا يزيد عن السبعين بالمئة. فالمرأة الجميله غالبا تغترّ بجمالها فتتكبر على زوجها او تسيطر عليه بجمالها. فيصبح ضبطها مسألة صعبة. كما ان جمالها يمكن ان يكون سبباً في فتنتها عن دينها وكذلك فتنة الآخرين. وثانيا المرأة الجميلة تثير الكثير من الغيرة والحميّة في نفس الزوج. والمشكله الأولى بالنسبة لي اهمّ لأن الثانية يمكن حلّها من خلال ارتدائها للنقاب (غطاء الوجه). اما بالنسبة لزينة المرأة فأنا على قناعة بأنَّ جسدها هو ملك لزوجها وليس للناس في الشارع. وبالتالي فالزينة يجب ان تكون للزوج فقط. الله سبحانه وتعالى حدد لهذا الجسد حدودا ممنهجة ومن ضرورات الدين حفظ النفس والجسد. الله يملكنا جميعا. كم استغرب ممن تجعل جسدها حلوى مكشوفة للذباب .

ش. ل معلّمة لغة عربية للمرحلة الثانوية. عمرها اثنان واربعين عاماً. تحمل درجة البكالريوس في اللغة العربية. متزوجه ولديها ثلاثة اطفال. سكان عمّان الشرقية وتعمل في عمّان الغربية. تقول:

انا استخدم كل انواع الزينة والعطور ولكني لا اتزيّن إلاّ لزوجي. وأشعر بمتعة كبيرة وانا افعل ذلك. زوجي يمنع المكياج ويتأكد قبل خروجي لأي مكان من خلوّ وجهي من اي زينة. فهو يعلم ان النساء خفيفات وطائشات. في الأمس كنت اهمّ في الخروج بينما استوقفني وأجبرني على تبديل مظهري . فعلى الرغم من العبائة التي كنت ارتديها كانت ساترة إلا انه اجبرني على لبس عبائة أخرى فوقها اذ انها كما قال لي كانت ملفته وجميله. اتضايق احيانا من تدخّلاته ثم عندما افكر ان الدافع غيرته على شرفي وحرصه على تمام ديني اتراجع ويصبح عندي يقين انه على حق.

كانت هذه الخطابات تتردد على السنة كل الرجال والنساء الذين ينتمون الى طبقة الفقراء والمتدينين من الفقراء وغير الفقراء من الطبقة المتوسطة والغنيّة. بالإضافة الى ذوي المستويات الثقافية الضئيلة من كل الطبقات ومن الرجال والنساء على حد سواء.

اما بالنسبة للتوزيع الجغرافي لهذه الفئات فإن مناطق عمّان الشرقية كان لها النصيب الأكبر ممن يحملون هذه الرؤية لجسد المرأة. ويمكن القول ان هذه النظرة ما زالت قويّة وواسعة الانتشار

وتعكس الى حد بعيد حجم وقوة وانتشار من يمثّلونها على المستوى الإجتماعي (العشائرومؤسسات المجتمع المدني الإسلامية) . وتعكس كذلك قوة وقدرة وحضور ممثليها على المستوى السياسي (جبهة العمل الإسلامي والإخوان المسلمين و والنواب المنتخبون على أساس عشائر). حيث تشير الأرقام الى أنّ الأغلبية المطلقة التي حصلت عليها الحركة الإسلامية من اصوات الناخبين في السنوات الأخيرة كانت دائما من مدينتي عمّان والزرقاء . وهم غالبا ما يكونون من اصول فلسطينيّة (سليمان، ٢٠٠٣).

أما من حصلوا على أغلبية أصوات العشائر وعلى اساس قرابي فكانوا من ابناء مدينة عمّان من اصول عشائرية. وتلك هي السمة التي اصبحت تغلب على مجلس النواب الأردني منذ عشرين عاما. فالنائب اما فلسطيني اسلامي او اردني ابن عشيره كبيرة. وما من احد يستطيع انكار حقيقة ان الإسلاميين يمثلون القوّة الشعبية الرئيسية في الأردن. وأنّ العشيرة ما زالت المستفيد الكبير من حقيقة غياب مؤسسات مجتمع مدني فاعلة (مركز الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦).

وبشكل عام يمكن القول اعتمادا على بحوث عديدة ان التديّن غالبا ما يكون مترافقا مع الفقر. فكلّما زادت الشعوب فقراَ، كلما كانت أكثر تدينا وفسادا في الوقت ذاته. ففي آخر استطلاع اجراه معهد جالوب الأمريكي خلص الى نتيجة مفادها ان الدول الأكثر تديناً في العالم هي ذاتها الأفقر بين الدول والأكثر فساداً. فالفقر مرتبط بالتدين كما هو كذلك بالفساد والعنف.

وحسب الاستطلاع الذي أجري على ١٤٣ دولة عبر العالم شمل جميع الأديان وكل من هم فوق سنّ الثامنة عشر خلال السنوات ٢٠٠٦، ٢٠٠٧، ٢٠٠٨ . وقد جائت هذه النتائج ليس لتقول بالضرورة ان كل الفقراء متدينون وفاسدون ولكن كانت المؤشرات تدل على تلازم هذه السمات وترافقها وان كان ليس شرطا لدى نفس الأشخاص في البلد الواحد (جريدة القدس، ٢٠٠٩). وهو ما قد يفسر الى حد ما الصبغة الدينية التي تغلب على خطاب كل الفقراء الذين شملتهم المقابله.

ان هذه الفئات تنتج الجسد الشرعي للمرأة كما صنعته قوى الاصالة ووفق المقولات التي تبني جسد المرأة بالإعتماد على مرجعيات معرفيّة عشائرية ودينيّة. وهي تعمل بقوّة توازي قوة حضورها إجتماعياً واقتصادياً وسياسياً. الظاهرة التي تنعكس في حجم المتكررات في خطاب المبحوثين وميولهم وتوجّهاتهم.

لقد كانت هذه الخطابات تؤيد على الدوام بناء شكل واحد لجسد الأنثى المحاطة بإحكام ومقولات وحدود العيب والحرام والشبهة والممنوع وغير اللائق والخاضع لقواعد اخلاقية قديمة

جديدة. هذه القواعد تجرد المرأة من شرعيّة الوصاية وتهب جسدها كليّا إلى الفضاء الداخلي. وهي تسلّم الرجل تلك الوصاية وتجعل منه امينا على استقامة ذلك الجسد وصلاحه. ولو تفحصنا بنية هذه الرؤية ملياً لما وجدنا فروقا كبيرة بينها وبين النظرة التى بُني عليها جسد المــرأة العربيــة منــذ العصر الجاهلي وعلى طول العصر الإسلامي وحتى يومنا هذا. حيث ما زالت المرأة تعــرّف مــن خلال ذات الخصائص التي عرّفتها منذ الف عام او اكثر.

ففي بحث عميق وطريف حول حكايات شهرزاد، بيّن بو علي ياسين كيف انه في مثل هذه الحكايات التي كُتبت في العصر العبّاسي تكون صفات مثل الشهوانية ونقص العقل والدين والفضوليّة و الثرثرة والانفعالية والكيد هي الأبرز في تعريف طبيعة المرأة **الناقصة** بالألف واللام مقابل ما يناقضها من السمات التي كانت تسبغ على طبيعة الرجال **الفاضلة** كالكرم والصدق والشجاعة والحكمة والصبر والحلم والسياسة (ياسين، ١٩٨٢). وهو تقسيم سوف يفضي بالضرورة الى وصاية الفاضل(الرجل) على الناقص (المرأة) كتحصيل حاصل لا يحتاج إلى نقاش.

إذا كانت هذه إجمالا الفئات التي تسعى إلى إعادة إنتاج الجسد الممتد، فما هي الفئات التي هي وراء الجسد الفيتيش؟

٢-٣- الجسد الفيتيش،(Fetish) :

لقد تطرقنا فيما سبق الى الفكرة التي تفيد بأننا حينما نتناول جسد الحداثة لا بد من الحديث عــن جسدين وليس عن جسد واحد. فهناك جسد الحداثة التي سماها بودريار (Baudrillard)(بالكونيّة) والتي محورها حقوق الأنسان والحريّة والديمقراطية. وهناك العولمــة التــي تتعلــق بالتكنولوجيــا والسوق والسياحة والمعلومات وكل مل له علاقة بمصالح نظام رأس المال (الماز، ٢٠٠٩).

ونحن هنا بصدد الحديث عن ذلك النوع من الأجساد الأنثوية التي كانت قد مثّلت ومــا تــزال تمثّل حداثة رأس المال. وهي تعمل كأدوات لاستعراض الذات والتعريف بها من خلال الجسد أمام الآخرين. وهي حالة اصطلحنا على تسميتها بالجسد الفتيش أو الجسد الــصنم أو الجــسد الــوهم أو الجسد البضاعة أو الجسد الإغراء على اعتبار أن الذات هنا تصبح اسيرة ومستعبده لشكل معيّن من الأجساد التي تسوّق لها وسائل الأعلام والتي وجدت الطريق امامها ممهدا في ظل سيادة الفردانيّــة وظهور التوجهات النرجسيّة للأفراد في مرحلة ما بعد الحداثة.

يبيّن بودريار (Baudrillard)بأن العصر الحديث او عصر العولمة قد افرز حالة من التماهي

مع ما تعرضه وسائل الإعلام من الأساطير الحديثة المبنية على ميتافيزيقيا الصور والعلامات الفيتيشية. مما انتج حالة من ايديولوجيا الجسد. فهو يمثل الإشتغال على الذات والبحث عن علاقة متفردة بالعالم. وذلك من خلال الإعلاء من شأن المظاهر الخارجية والمتعلقة خصوصا بالعلامات الجسديّة. ففي المجتمع الرأسمالي الحديث ما ينطبق على الوضع العام للملكية الخاصة ينطبق ايضا على الجسد. ان البنى الحالية للإنتاج و الإستهلاك تدفع الذات الى تبني نمطين من الممارسة يرتبطان بتمثل غير موحّد للجسد : جسده كرأسمال وجسده كصنم او كموضوع للإستهلاك . (Bernard, 1998)

إنّ الجسد الفيتيش يتعلق بصيرورة تقديس جسد ذي بعد وظيفي بحت. اي جسد يجد اهميّته وحضوره في احتفاء المجتمع الإستهلاكي به ، هذا الجسد الصنم او هذا الجسد البضاعة. اما الخصائص المحورية لهذا النوع من الاجساد فتتمثل في الجماليّة الإيروسية او الشبقية بإعتبارهما تؤسّسان الأخلاق الجديدة للعلاقة بالجسد. وتتجليان في قطبين رئيسيين : ذكوري (الصلابة والقوام المنحوت) وانثوي (الإناقة والإغراء) (رابح، ٢٠٠٩).

و.م في الثامنه والثلاثين من العمر يعمل في محل لبيع الملابس النسائية. يحمل درجة البكالريوس في البرمجيات. ينتمي الى الطبقة المتوسطة. وهو عازب. ورافض لعمل المرأة خارج المنزل ويرى أنّ دورها الأساسي هو داخل بيتها. ويرى انها لا تصلح لتقلد المناصب العامة والادارية والسياسية. ويكره المحجبات والمنقبات. يقول :

" انا لن اتزوج اردنيه . فالأردنيات لا يعرفن شيء عن الانوثة والجمال والاناقة . امنيتي ان ارتبط بلبنانية . اريدها جميله وانيقة ولست مهتما بشخصيتها كثيرا لتكن ما تكون هي حرة . المرأة الحقيقية بالنسبة لي هي المرأة التي تهتم بأدق تفاصيل التفاصيل لكي تبدو جميله . لا اعرف كيف يتسامح بعض الازواج مع زوجاتهم السمينات! لو انقطعت النساء عن سطح الكرة الارضية لن ارتبط بإمرأة سمينه . ماذا يبقى من الجمال والانوثة اذا ما غطاها الشحم؟ الا تعلمي أن اول جريمة في التاريخ ارتكبت من اجل امرأة جميلة ".

ل. م كوافيره (صاحبة صالون) في الثلاثين من العمر. مطلقة وتحمل شهادة الثانوية العامة وهي من الطبقة المتوسطة العليا ومن سكان عمّان الغربية. لا تؤمن بصلاحيّة المرأة لتقلد المناصب السياسية. كما تؤمن بسلطة الزوج وحقه في منع زوجته من الخروج للعمل اذا اراد ذلك. تقول :

" احب ان البس على الموضة . اكره الحجاب والنقاب واعتبرهما مناقضان لشخصيتي. كما ان

شغلي يتحكم بي الى درجة كبيرة. فمن اجل جذب الزبون لا بد وان تكوني جميلة وانيقة ما دمت تعملين في مجال التجميل. كثير من الزبونات تأتي وتطلب مني ان اغيّر لون شعرها او أن اقصّه على غرار الموديل الذي إخترته لشعري. اقضي معظم وقتي امام المرآة. انا اؤمن ان هناك الكثير من الوقت الضائع لدى النساء. فبدل من الأهمال والجلوس بلا عمل انصح المرأة ان تنظر في المرآة لترى ما هو بحاجة منها الى عناية. انا مثلاً لست راضية عن شكل اردافي. قال لي الطبيب انهما بحاجة الى رفع وشفط دهون من الأسفل حتى يستقيم شكلي ويتوازن جسدي. لا اهتم بالتكاليف فأنا ارى ان جمال المرأة اهم من كل شيء. الناس لا يكترثون بالقبيحات. والكل يهتم بك فقط ان كنت جميله. انا ارى ان معظم المحجبات فاسدات وغير ملتزمات بالمجتمع. هن ركضن خلف موضه فقط. فالحجاب موضة ودعاية مهمّة من اجل الحصول على زوج. كما انهن غير محتشمات. فكيف تلبس المحجبة الجينز الضيّق وتخرج به الى الشارع؟ ادعو الله ان يهديني للحجاب ولكني صدقاً اكرهه جدا ".

توضّح هذه الخطابات قدرا كبيرا من الإستبطان الجسدي للحداثة و "لتقنيات الجسد" على حد تعبير مرسال موس من الخارج فقط. فكلا المبحوثين مستبطن فقط لمظاهر الجسد الحداثي الإستهلاكي من الخارج وليس هنالك اي اشارة اخرى تدل على استبطان خطاب الحداثة كاملا. فهؤلاء النّاس على مستوى السلوك هم تقليديون حتى النخاع. فكلاهما مثلا لا يرى المرأة مناسبة لتولي اي منصب عام. وكلاهما يرى ان دور المرأة الأساسي هو في خدمة الزوج والبيت والاطفال.

كما يمثل المبحوثان في مظهرهما الخارجي الصورة الأوضح للنمط السلوكي الحداثي الإستهلاكي على اكمل وجه ولكنّه في الحقيقة متناقض مع نوع " الهابتوس (١)"(Habitus) الذي يتبنونه. فإشمئزازهم من الحجاب مثلا لا يتوافق مع انتمائهم الأجتماعي ولا ينسجم مع المنظومة العامة لقيمهم. كما لا يمكن ان ينتمي إلى النموذج المزجي آو التوفيقي بين المظهر والسلوك ما دام ينطوي على تناقض مبدئيّ كبير.

فموقفهما يعلن عن لحظتين ثقافيتين متجاورتين ومتناقضتين في الآن ذاته. الأمر الذي ربما يشير الى نوع من الإغتراب عن الثقافة من جهة وعن الذات من جهة أخرى. فالمبحوثة تنتقد المحجبات اولاً لأنهن برأيها لم يستوفين شروط الحجاب الصحيح واخليّن بآدابه وتنعتهنّ بغير المحتشمات. وثانيا هي تعود لتناقض نفسها بالتوجه الى الله وتدعوه ان يهديها الى ارتداء الحجاب. على الرغم من انها تصرح بكرهها له وهي كما يبدو ايضا تستمد معظم سلطتها الإجتماعية بل والمادية ايضا من خلال تألّق جسدها بمظهره الحديث.

تنتمي هذه الفئات غالبا الى الرجال والنساء المنتمين الى الطبقة المتوسطة وكذلك الغنية ومن متوسطي المستويات العلمية و كذلك إلى بعض الفقراء من النساء ولكن بنسبة قليلة. فمن القوى الحاملـــة للجـــسد المتحرّر أو على الأقلّ التي تطوق إلى أن تكون سيدة جسدها وسيدة نفسها؟

---

(١) الهابيتوس : مصطلح سوسيولوجي اسسه بورديو ويعني مجموعة الإستعدادات الكامنه والغير واعيه والتي تحدد نطـــاق ونمط ادراك وسلوك وتفكير الافراد في مجتمع معين (Edgar and. Borgatta,2000).

٣-٣- الجسد المتحرر:

يشير مفهوم الجسد المتحررفي بحثنا هذا الى ذلك النوع من الوعي الذي يعبّــرعن المواجهــة والتنكّر لكل قوى الفبركة والتطبيع والصناعة سواء كانت تنتمي للقوى الحديثة الاستهلاكية اولقــوى التقليد. والى الرغبة في كسر قضبان سجنها الكبير والخروج بجسدها الى فضاء من الحريــة وارادة الذات بعيدا عن خطابات الاخضاع ورغبات الهيمنة.

فالمتمعن في خطابات التقليد او خطابات الحداثة الإستهلاكية يخلص عبر مفارقة عجيبــة الــى نفس الرؤية التي تختزل المرأة بحدود الجسد. فلا فرق بين حداثــة اســتهلاكية تعرّيهــا وتزينهــا وتعرضها لتستهلكها كجسد وبين تقاليد تحجبها وتغطيها وتقصيها انطلاقا من نفس الفهم والإعتبــار والرؤية . وهي إختزال المرأة دائما بالرغبة والفتنة والجسد.

إن فكرة الجسد الحر هي فكرة حداثية ولدت ونمت في احضان خطابات العلوم الانسانية التــي ظهرت مع ثقافة حداثة الأنوار. والتي دشنت عصر حرّية الإنسان. وحررت ارادته ليعي انه صانع تاريخه و مسؤول عن اختياره. وهي التي ازالت طابع القداسة عن الحكم لتجعلــه شــأناً دنيويــاً لا علاقة له بالسماء.

والحداثة المطلّة من عباءة فلسفة الأنوار تعني العلاقة الوثيقة التي لا انفصال لها بين مفهومين: العقلانية والتحرر. فالعقلانية لا معنى لها من دون ان تكون في خدمة التحرر. ويــضحي التحــرر وما يقترن به من حريّات وحقوق وديمقراطية بدون عقلانية مستحيلا. وهكذا تحرر الانسان من كل المسلمات والبديهيات والحتميات التاريخية.

لقد حررت الحداثة الجسد فلم يعد رهينة تعقد على حسابها تسويات سياسية ودينية واجتماعية واقتصادية. فلقد شكل اضطهاد الجسد بالنسبة لثقافة حداثة الأنوار ايديولوجيا معتمة تمحــور حولهــا الانتاج الفلسفي والفكري الذي سبق الحداثة. فالحقيقة ان تراثا هائلا راكم افكارا ومقولات وابحــاث كرّست فكرة الجسد الخطيئة والجسد اللعنة الذي شاركت في تكوينة كبّة الاعراف والتقاليد والفلسفات والثقافات ما قبل الحداثية (شباني، ٢٠٠٧).

وانطلاقا من هذا الفهم تمكّنت الحداثة ممثلة بفلاسفتها بــدئاً مــن هــوبز(Hobes) مــرورا بديكارت (Descartes)ولوك(Lock) وسبينوزا(Spinoza) وروسو (Rousseau)وفــولتير (Voltaire)و بهيغل(Hegel) وماركس(Marx) ونيتشه(Nietzsche) وغيرهم مــن احــداث قطيعة مع الفكر الميثولوجي والميتافيزيقي.

واستطاعت الحداثة من خلال التركيز على الثقافي والتّاريخي ان تحـــرر الطبيعـــة البـــشرية وخصوصا الجسد من القيود التي فرضت عليها. ونقلها من عالم الممكن والتصور الى عالم الحقيقـــة والواقع. ومع الحداثة بدأ البحث في الإنسان الموجود المتكون في التاريخ والقادر على تشكيل حياتـــه السياسية والإجتماعية والإقتصادية. مع الحداثة، بدأ للإنسان الحقّ أن يتساءل من أنا؟ ماذا أعمـــل؟ ماذا أريد؟ كيف أختار مصيري؟ كيف أكون سيّد نفسي؟ (المصدر السابق).

إنها الحريّة التي تؤمن بالإختلاف على اساس تعدد الحقائق. فالحريّة السياسية والفكرية التي نـــادت بها ثقافة الأنوار هي التي حررت الجسد من أن تتحكم فيه الحقيقة المهيمنة . وجعلتـــه ســـيدا متحكمـــا بنفسه. وهذا هو معنى ان يعيش الجسد ديمقراطيّة حقيقية يعترف من خلالها الجميع للجميع بالسيادة.

ولتقريب الصورة إلى عالمنا العربي ولكي نرصد ظاهرة التأثر بثقافة الأنوار على صعيد الجسد لم نجد مثالا اوضح من نموذج الخطاب الشعري الذي تبناه نزار قباني في منتصف القرن العشرين لتمثيـــل ما نقصد به حقا بجسد الحداثة المتحرر. فقد شكل شعره تدميرا مستمرا لكل الأشكال والنماذج المرجعيـــة في موضوعة الحب والجسد او تقنيات الأخلاق الإجتماعية والسياسية التقليدية السائدة.

فلقد قامت حداثة نزارقباني على أسطورة المـــرأة وعلـــى علاقـــة الرجـــل بـــالمرأة مـــن خـــلال تدمير الإسطورة الذكورية التي قامت عليها. فشكل شعره الإمتداد الممكن لحضور الإنسان كاملا بدلاً عن التغييب الذي مارسته السلطة الإجتماعية والأخلاقية على جسده. فلقد هاجم نزار قباني كل النماذج التـــي وضعت خطوطا ولم تتجاوزها. وهكذا مثّل شعره نوعا من القطيعة مع المرجعية الـــسياسية والتراثيـــة كمعيار ثابت وكمصدر وحيد يحتكر المعنى ويهيمن على الحقيقة (بدر، ٢٠٠٩).

لقد خلق نزارقباني نوعا من التصدّع الكياني في وضع المرأة كـــذات قابلـــة للإنفـــصال عـــن الشروط التي حكمت وجودها من الناحية السوسيو ثقافية. حيث شكّل شعره ضمن مفهـــوم الحداثـــة نوعاً من اسقاط صفة القداسة عن الأخلاق الموروثة (فك السحر). وقد رسم فـــي قـــصائده تقنيـــة جديدة لهذه الأخلاق. وانطلق بها نحو التساؤل. ولذا حاول ان يبحث عن نثريّة العالم في جسد المرأة المغيب. لقد اسقط الطابع التجريدي عن الأخلاق ولم يعد النموذج الأخلاقي يشكّل سلطة في شعره. كما ان المرجعية الإجتماعية لم يعد لها موضع سلطة على الحب ولم يعد الحب يعاش على الميوعـــة الرومانسية الأخلاقية السابقة التي تجذرت في الثقافة العربية. إنما اصبح الحب معاشا عبـــر تجربـــة الحب ذاتها. واصبح حضور الجسد هو المرشّح لكتابة التجربة. فلم يكن ايقاض الجسد حقيقة حـــسية فحسب انما استعارة وتمثيلات لما هو خارج ومهمّش ومغيّب ومطموس سياسيا واجتماعيـــا وثقافيـــا (المرجع السابق).

انطلاقا من نموذج نزار قباني للجسد الحداثي المتحرّرحاولنا ان نـــتلمس طريقنـــا مـــن اجـــل

التعرّف على ملامح جسد مشابه في مدينة عمّان، فكان دربنا شاقا وكانت طريقنا طويلة. فكما كـان نموذج نزار قباني شكل منقطع في الثقافة العربية والأدب العربي، كان الجسد المتحرر فـي مدينـة عمّان كذلك نادرا وفريدا وغير قابل للتكرار. ولم تتجاوز نسبته ما يمكن عدّه على الأصابع.

ن. م استاذة جامعية في علم النفس الإجتماعي. في الأربعين من العمر. خريجة الجامعة الأمريكيّـة في بيروت. عزباء. وتكتب الرواية والشعر الى جانب الأبحاث والمقالات المنشورة. تقول :

" انا لا املك جسدي واعلم ذلك جيدا. فالمجتمع بتقاليده وتابوهاته وحدوده يسرق منـك حتـى مـا تتوهم انك تملكه. لقد رفضت الزواج من اشخاص هم بنظر فتيات تقليديات فرص مثاليـة للـزواج. لا اطيق ان اعيش مع زوج من دون حب. لا يمكن ان أأسر جسدي كأيّة جارية تريد ان تؤدي مـا طبعت عليه اجتماعيا كل فروض الطاعة والخضوع. لا اطيق ان اكون موضوع متعة لأحـد. بـل اريد ان اكون ذاتا وندأ لمن يريد ان يشاركني حياتي كلها. لن تصدقي شروط العريس الأول الـذي تقدم لي وانا في الثامنه والعشرين. لقد كانت مشكلته الوحيدة تتلخص في نيّتـي الإسـتمرار فـي البحث والدراسة. فبنظره المرأة خلقت للعمل في البيت والحمل والولادة وتأمين حاجـات ورغبـات الرجل. اما الثاني فكانت مشكلته تكمن في عملي فهو لم يكن بحاجة لمن يساعده فـي مـصاريف المنزل. فهو يعتقد ان خروج المرأة للعمل يمكن ان يكون مقبولا فقط في حالـة ان يكـون الـزوج محتاجا لمن يساعده ماديا. اما الثالث فكان شرطه في الزواج ارتدائي للحجاب. فهـو لا يريـد ان يتمتع بالنظر الى زوجته احد غيره. فهو كما قال لي غيور لدرجة انه لا يحب ان تمسّ " اشـياؤه " حتى من بعيد... وانا مع احترامي لكل المحجبات لا اؤمن بتغطية الجسد. فهي كما التعري عنـدي سيّان. فكلاهما ترسيخ لمفاهيم قهريّة فرضها المجتمع الذكوري على اجساد النـساء انطلاقـا مـن اعتبارها اساساً موضوعا للمتعة والفتنة والشر والإثم. انا لا اسـتهزء بهـؤلاء ولا اجـد نفـسي افضل منهم بل على العكس انا اشفق على كل رجالنا كما اشفق على النساء. فكلنا ضـحايا نفـس المنظومة التي تطبعنا على هذه المبادىء. كما لا اعتبر الرجل نفسه عدوي. ان عدوي اللدود هـي تلك الثقافة الظالمة التي جعلت منه سيدا يأمر وينهي ومني انثـى عليهـا ان تكـون مـستكينة و خاضعة ليقال انها " صالحة ". انا اؤمن ان جسدي ملكي انا وحدي ولن اخضعه إلاّ لإرادتي " .

خاتمة الفصل

لقد بينت نتائج دراسة هذا الفصل انه ليس هنالك علاقة واحدة تربط المرأة العمّانية بجسدها. او بمعنى ادق يمكن القول ان هنالك تعدد في زوايا الرؤية والتمثل والتصوّر والتعامل مع جسد المرأة في مدينة عمّان.

هذه الرؤى المختلفة تعكسها مجموعة من الخطابات المتباينة في موقفها ازاء جسد المرأة وكامل كيانها. وهي حقيقة تدعم الفرضية العامة التي انطلقنا منها في اعتبار الجسد بناءاً ثقافياً وليس طبيعيا كما كانت تتعامل معه السوسيولوجيا العفوية سابقا. فهناك من تعدد الأجساد ما يساوي او يوازي تعدد وتباين الطبقات والأعمار ومستويات التعليم والجنس والمرجعيات الدينية والثقافية.

ووفقا للتصنيف الذي اعتمدناه تبعا لتوزيع الهيمنة لمعانيها على جسد المرأة تبين ان هنالك ثلاثة انماط رئيسية يمكن من خلالها رسم الخطوط العريضة لكل نمط .

وهي اولاً الجسد الممتد او جسد الجماعة في الفرد. وهو الجسد الحامل لكل معاني وقيم العشيرة والدين والأرض.

وثانيا : جسد الفرد. او الجسد المتحرر. وهو الحامل لمعاني حداثة الأنوار من حرية وديمقراطية وحقوق انسان.

اما الجسد الثالث فهو ما اصطلحنا على تسميته بالجسد (الفتيش) او جسد حداثة الإستهلاك وهو الجسد الذي تتسم علاقة صاحبته به بالنرجسية العالية وهو جسد ذي بعد وظيفي بحت. أو جسد يجد اهميته وحضوره في احتفاء المجتمع الإستهلاكي به(الجسد الصنم او موضوع الإستهلاك).

كما يمكن الحديث عن نمط من الأجساد التي تتصف بالتركيب والمزج. الأمر الذي جعل من فرز هذه الأجساد من خلال نسبها لفئات وطبقات إجتماعية معينة غاية في الصعوبة. ومع ذلك كان الخروج ببعض التعميمات ضرورة فرضتها كثرة تكرار وتواتر الخطابات المؤيدة لنمط دون آخر من الأنماط المذكورة.

لقد بينت الدراسة ان كفة الجسد الممتد والمؤيَّد بالخطابات الدينية الكثيرة هو الجسد الأكبر والأوسع انتشاراً بين جميع الطبقات والفئات على الإطلاق. وهو وإن اختلفت درجة استدخال معانيه وتمثلاته وتجليّاته على مستوى الممارسه فأنه يبقى الجسد الشرعي السائد دون منازع. وهو الجسد المتجذر في عمق الثقافة العربية والأسلامية بصورة تضمن خلقه واعادة انتاجه كل مرّة على ذات الشاكله وبنفس الإتجاه. هذا الجسد يبين بوعلي ياسين في بحثه عن صورة المرأة في حكايات شهرزاد (١٩٨٢) انه لم يتغير كثيرا عن الفهم والصورة التي بنت جسد المرأة في العصر الذي

كتبت فيه ***حكايات الف ليلة وليلة*** . حيث ما زالت التفسيرات الدينية – الجنسية مسيطرة حتـــى الآن وخاصة على الأوساط الشعبية والمحافظة، وهي معرفة تتطابق مع الواقع الإجتمــاعي الإقتــصادي والوضع الحقوقي العرفي للمرأة في مجتمعاتنا العربية (ياسين، ١٩٨٢).

الفصل الثالث : المرأة في اللباس

المرأة في اللباس :

المقدمة :

في البداية وقبل كلّ شيء، علينا أن نذكّر بمسألة منهجيّة على أهميّة بالغة. وهي أنّنا سوف لن نتناول في دراستنا هذه اللباس كأزياء او كامتعة او كاشياء ماديّة ملموسة ومحسوسة. وانما كلغة مثلها مثل اللغة المنطوقة. ونحن اذ نفعل ذلك انما لنقتفي أثر كلود ليفي ستروس (Claude levi-strauss) الذي دعانا الى أن ندرس النظم الرمزية كطرق الأكل وتقنيات الجسد والأسطورة وبنى ونظم القرابة وغيرها من الممارسات الثقافية لا كأشياء وانما كلغة او كدلالات اوكوحدات دالة. وذلك حتى نقطع مع الرأي العام ومع السوسيولوجيا العفوية التي دأبت على دراسة الأجزاء منفصلة عن بعضها البعض وكأنها وحدات مستقلّة بعضها عن بعض أو كيانات موجودة بذاتها ولذاتها. وبما ان اللغة كما بين لنا ذلك سوسير(Saussure) هي بالأساس وفي الأساس شكل وليست محتوى. وهذا الشكل يأخذ معانيه في كل مرّة علائقيا. أي انّ الجزء حرفا كان او كلمة لا يعطي معنى للكلّ أو قل للخطاب وانّما ***الكلّ*** هو الذي يعطي معنى ***للجزء***. فالحرف او الصوت او الكلمة تأخذ معناها من خلال علاقاتها التجانسيّة وعلاقاتها التقابلية بينها وبين كلمات أخرى تنتمي الى نفس النسق. فالتشابه او التضاد بين الكلمات حسب سوسير(Saussure) هي التي تعطي المعاني للكلمات. وكذلك الحال بالنسبة للباس فلا يمكن ان اتحدث عن لباس تقليدي الاّ من خلال الحديث عن اللباس الغربي اي من خلال التعارض والتشابه.

فإذا ما اعتبرنا اللباس لغة وحاولنا ان نقوم ببناء الكلّ لنصل الى فهم معاني الأجزاء، فإن هذا الكل الذي سوف يوزع المعاني على اللباس انما هو ذلك الصراع القائم بين الأصالة والحداثة وبين الطبقات الإجتماعية وكذلك بين الفئات العمريّة او بمعنى ادقّ بين القوى الفاعله في الصراع الإجتماعي بمدينة عمّان.

ولكي نتمكن من فهم أثر هذه الهيمنة وهذا الصّراع، فلقد إرتأت الدراسة ان توجّه البحث الى أربع نماذج تم اعتبارها تمثّل الرؤى والطرق الدّالة عن هذا الصّراع الدّائر وعن هيمنة الحداثة والرّدود التي تبنّتها الأصالة.

هذه النماذج ستكون متمثلة أو ّلاً في الثوب التقليدي ومن خلاله كل اللباس المحلي للمرأة، من خلال رصد اماكن تواجده والمعاني الإجتماعية والثقافية التي يحملها ويحيل اليها. وثانياً في الحجاب وعلاقته بالتأزم او الإستقرار الإجتماعي والثقافي. وثالثاً في بنطلون الجينز (Jeans)عند الشباب والمعاني التي يريد الشباب التعبير عنها من خلاله ومن ورائه. .رابعا وأخيرا في المني جيب (Menu jupe or menu skirt) ورموزه ومعانيه واشاراته للتميّز الإجتماعي والطبقي.

١ - اطلس اللباس التقليدي (المدرقة او الشرش او الثوب الفلاحي).

ص، م سيدة في الثالثة والسبعين من العمر. تسكن احدى مناطق عمّان الغربية بجوار ابنائها المتزوجين والمقيمين في نفس العمارة. تنتمي الى الطبقة المتوسطة. وهي اميّة لا تقرأ ولا تكتب. تقول:

" انا البس هذه المدرقة (الثوب التقليدي) وهذه (العصبة) (غطاء رأس قديم) منذ ان صرت في سن البلوغ. وهي الملابس التي اعتادت ان ترتديها امي وجدتي وكل بنات العشيرة منذ ان كانت عمّان قريه صغيرة او مجموعة قرى متجاورة. هذه الملابس جزء مني ولا اتخلى عنها لأي سبب كان. قبل اسبوعين دخلت المستشفى لإجراء عملية جراحية. اذكر ان العمليه نفسها لم تزعجني بقدر ما ازعجتي مسألة اصرار كنتي وبنتي على خلعي المدرقة واستبدالها بقميص نوم قطني. كم كنت اخجل من الزوار من اقاربي ومن الأطباء عندما كانوا يشاهدوني بدون ملفعي وعصابتي (غطاء الرأس التقليدي).ولم اشعر بالراحة الأ بعد ان عدت الى منزلي وملابسي. لو كان زوجي رحمه الله حيّاً لما سمح بمثل هذه المهزلة. جيل اليوم لا تعجبه ملابسنا ويريد ان يقلّد الممثلين في التلفزيون هذه الملابس التي لم تعد تعجبهم كان لها عزّ في ايام زمان. هذه المدرقة المخملية التي ارتديها الآن لم تكن تفرح بلبسها إلاّ بنات الشيوخ (اسياد العشيرة). وهذه العصابة هي من الحرير الأصلي المطعّم بخيوط قصب الذهب. اشتراها لي زوجي من الشام قبل عشرين عاما بمئة دينار. ثم تتنهّد قائلة : الله يرحم ايام زمان... " .

لنضع فرضية بسيطة تقول بأن اللباس التقليدي هو الرمز او التعبير الذي يحمل معاني الرؤية التي انتجت الجسد الممتد او جسد الجماعة بالفرد الذي تحدثنا عنه سابقا. ولنقُم بفحص سريع لمدى تطابق معاني ورموز هذا اللباس مع المعاني والرموز التي حمّلته الثقافة التقليدية لهذا الجسد.

ان طُهر الجسد وسلامة البكارة كقيم، كما بيّنا ذلك في فصل سابق، كانت المعاني الأكثر كثافة في رسم حدود الجسد الممتدّ. وهي التي ترتّب عليها كما اسلفنا ايضا ضرورة المواراة والإخفاء والحجب لهذا الجسد. وذلك خوفا على سلامته الملتحمة اساسا بسلامة كيان الجماعة

والمختزلة برمز الشرف. وهذه الرؤية كانت هي القاعدة التي ارتكز عليها هـذا التقـسيم الـصارم للفضاءات الى داخلي للنساء وخارجي للرجال. وما تبع ذلك من تقسيم لـلأدوار والعمـل بـين الجنسين وما يلحق به كتحصيل حاصل لتقسيم الوظائف.

وهذه الرؤية ككلّ لا يتجزّأ، اذا ما سلمنا بها، تتطلّب منّا قبـول مـسألة الحجـب الجـسدي بواسطة اللباس كلازمة لها على اعتبار ان هذا الجسد الذي فرض عليه الإحتجاب في الداخل لا بـد له ايضا من ضرورة الإلتزام برمزيّة هذا الحجب في الخارج و عن طريق اللباس.

لذلك نجد انّ معظم الأدبيّات السّوسيولوجيّة والأنتروبولوجيّة التـي وثّقـت للثقافـات التقليديـة الحاضرة منها والتي اندثرت تربط بين البكارة والطهر واللباس الساتر لمعظم الجسد إذ تُكوّن هـذه العناصر مجتمعة رمزاً للشرف ولحماية ليس فقط جسد المرأة وإنما أيضا الجسد الممتدّ والكامـل للجماعة.

جرمان تيّون (Germaine Tillon)في كتابها **الحريم وأبناء العمّ** (١٩٧٤) تقتفي أثر هـذه البحوث و تؤيد هذه الحقيقة او قل هذه الفرضيّة من خلال ما وثقت له من تماثلات وتشابهات علـى مستوى القيم والعادات الثقافية لمعظم شعوب البحر الأبيض المتوسط التقليدية علـى كـلا ضـفتيه الإسلاميّة والمسيحيّة. فقد بينت تيّون (Tillon) أنّه على الرغم من الفروق الدّينيّة والشّاسعة بين تلك الثقافات إلاّ انها كانت تشترك برؤية عامّة لجسد المرأة. وأنّ الأعراف والقوانين التي رسمت حدود جسد المرأة وما يجب ان يلتزم به من قواعد وتعاليم كانت عامّة ومشتركة بين كل تلك النماذج.

لقد كان من الطبيعي مثلاً ان يتم ارجاع الزوجة التي تحوم حولها شبهات الخيانة الزوجيـة او العزباء الفاقدة للبكارة في الكثير من مناطق اليونان المسيحيّة الى عائلتها بالضرورة. حيث كان يـتم قتلها بإسم الشرف. وكذلك كان قتل فتاة من قبل اخيها امراً مألوفا في ايطاليا وكذا في معظـم بـلاد شرق وجنوب المتوسط المسلم (تيّون، ١٩٧٤).

كذلك يبيّن شبّال (شبال، ٢٠٠٧) في كتابه ***الجنس والحريم وروح الـسراري***، أنّ للإحتجـاز في المكان و في اللباس أي في الحجاب الجذر الرمزي ذاته. وبالتالي فإن فلسفة الرداء التي تعمـل على حجب المرأة وتغيبها في الفضاء العامّ قامت وتمأسست اصلا على مبدأ تمييز المرأة الطّـاهرة والنظيفة والمحصنه والتي لم يلمسها احد عن تلك التي تجوب الـشوارع. ذلـك أن المـرأة المتحجّبه حتى وإن كانت في " الخارج " فإنها تبقى من خلال رمزيّة الحجاب وكأنّها في الداخل.

وهي ذات الفلسفة التي افرزت مقولة اسمها **الحريم** وهي كلمة واسعة المعنى تحمل كل معاني ورمزيات ما يخص النساء وفضائهنَّ الداخلي الذي يمنع من دخوله وبصرامة كل الرّجال. اي ان الكلمة اشتقت اصلا من التحريم أي منع الرّجال من الإختلاط بالنساء وتعني كذلك الحرمة أي حماية الأرض والعرض والمحافظة على الممتلكات واملاك العشيرة. وهذه الحماية أو قل هذه المحافظة على الأرض والعرض هي التي تعطي معنى للشّرف كقيمة مهيمنة في الأقتصاد المحلّي (شبل، ٢٠٠٧).

تلك هي اهمّ الدلالات والرموز والمعاني والوظائف التي يمكن استخلاصها من لغة اللباس التقليدي القديم بغض النظر عن الشريعة او الدين.

لعلّه من المفيد أن نشير هنا إنّ الديانات ليست هي التي صنعت هذه اللغة وهذه الرّموز كما يعتقد ذلك أدونيس (أنظر الى ***الثابت والمتحوّل***)حتى وإن لجأ هذا النظام الثقافي الى تحويل نفسه من كونه ثقافي وتاريخي واجتماعي الى دينيّ لأضفاء القداسة عليه. وهذا متوقع ومترقب ومعهود كما بيّنا ذلك في فصول سابقة. لكن للوضوح وعدم الخلط، علينا ان نذكر كما تبيّن ذلك تيّون(Tillon) انّ طهارة الأولاد الصغار وعدم أكل الخنزير هي من الثوابت التي وجدت في الجزيرة العربيّة قبل ألف سنة من ظهور الإسلام.

وهذه القواعد الثقافيّة وإن واصلت استمرارها كرأس مال رمزي تقاس على اساسه الكثير من قيم الشرف في مجتمع الدراسة فإنّها لم تعد بشكلها القديم من ضمن خيارات اللباس بالنسبة للمرأة الحديثة في مجتمع عمّان. ويمكن ان يكون مشاهدة احدى السيدات (كبيرات السن) ممن بقين متمسّكات بهذا الزي منظرا لافتاً لأعين المارّة ومثيرا لفضول السيّاح. ولا تكاد ترتدية السيدات الأصغرسناً الاّ في بعض المناسبات والطقوس وبعد ان تكون قد أجريت عليه الكثير من التعديلات المتلائمة مع قصّات وخطوط الموضات الحديثة في اللباس.

لقد باتت هذه الملابس لا تستدعي في مخيال الناس الاّ معاني التراث والفلكلور. وهي معاني صنعتها الحداثة عبرمركزيّتها المعرفيّة التي همّشت التقليدي واعتبرته ضربا من الفلكلور اي من الثقافة التي انقرضت أو هي في طور الإنقراض لا بل حولته الى بضاعة تستهلك من السّائح الذي ينظر اليها وكأنها قيم جاهليّة ولباس جاهليّ أو قل لباس بدائيّ ومتوحش لبعض من البدائيّين والمتوحّشين ! (موسى، ٢٠٠٣).

لقد صرّحت كل المبحوثات على اختلافهن بأنهن لا يلبسن الأزياء التراثية إلا نـادرا بمناسـبة بعض الطقوس والمناسبات الإحتفاليّة. وأن ارتداء مثل هذا اللباس في السوق او العمل يبدو خيـارا غير مطروح. لأن هذا اللباس بنظرهن غير مريح وغير مناسب و غير لائق للعمل كما انه يمكـن ان يثير الإستهجان والإستغراب وربما المنع من قبل الوزارات وأرباب العمل.

فهو قد لا يتطابق مع مواصفات اللباس المسموح به و المسمّى بالرسـمي فـي كثيـر مـن المؤسّسات الحكوميّة والغير حكوميّة وأماكن العمل الخاصة.

اما بالنسبة لخرائط توزيعه فهو على قلته متركّز في مناطق عمّـان الـشرقية حيـث التواجـد الإجتماعي للعشيرة ما زال قويّا في الكثير من الأحياء والضواحي. كما يتواجـد بقلّـة فـي بعـض مناطق عمّان الغربية لدى بعض النساء الكبيرات في السّن كما اسلفنا.

٢ - **اطلس الحجاب** :

لقد تمت الإشارة في البداية الى ان الدراسة سوف تتناول اللباس لا كأشياء او امتعة بل كلغـة او كوحدات دالّة تستمد معناها من علاقتها بالكل. إذ أنّ ذلك الكلّ هو الذي يوزع المعاني علـى هذا الصراع التي تعيشه الأصالة مع الحداثة.

إنّ الحجاب بما يرمز اليوم هو ظاهرة تختلف مادّةً وشكلاً وتوظيفاً عمّا شاع في المجتمعـات التقليدية التي عرفت اغطية الرأس كظاهرة متلازمة مع مفهوم الجماعة والجسد الممتد.

لقد بيّن العروي (١٩٧٧) في بحوثه التي تمت الإشارة اليها سابقاً، كيف ان العـرب منـذ بداية القرن التّاسع عشر لم يتسنّى لهم لأسباب عديدة سوى الإجابة على اشكاليات مفروضة. كـان دائما الغرب هو الذي يبادر وهو الذي يسأل. وكان العرب في كلّ مرّة تجيب. فكـان التقنـيّ مـن صنيع الغرب. وكان الليبراليّ من صنيع الغرب. وكان الشيخ أيضا من صنيع الغرب.

من وجهة النظر هذه، يمكن أن نقول أنّ الحجاب هو جواب لإشكاليّة مفروضة ودفاع ومنـاورة لم يصنعها التقليد والإقتصاد المحلّي في أيّ حال من الأحوال وإنما خلقتها الحداثة.، حيـث يظهـر الحجاب الحديث وفقا لهذا المنطق كنتيجة او صنيعة للرّأسماليّة على الرغم من حمله لمعـاني تبـدو مضادة لها.

يعزو ديفيد هارفي(David Harvey) (٢٠٠٥) في كتابه **حالة ما بعد الحداثة** ظهور الرموز الدينيّة في فترة نهاية الستينات والسبعينات من القرن العشرين واستمرارها فيما بعد الى رغبة وحاجة انسان ما بعد الحداثة الى تصنيع نوع من الحقيقة الثابتة وذلك من خلال البحث عن الاصالة

واعادة احيائها. الأمر الذي ادّى الى الصحوات الدينيّة والعودة من جديد الى الإهتمام بالعلاقات الأوليّة كالعائلة والعائلة الممتدّة أوالجماعة . واعتبرها علامات سعي للعثور على شيء من الدفىء وشيء من الأمان وشيء من الرّاحة حتى وإن كان هذا الدفىء وهذا الأمان وهذه الرّاحة ضربا من الزيف والوهم والسراب وسط عالم يلهف كالكلب وراء المنفعة وربح الأموال وإزاء ضرب الهويّات وتفجير الصّخرة الأمّ وأمام هذا التهديم الذي لا يرمّم (هارفي، ٢٠٠٥).

للتأكيد على أنّ الحجاب هو نتاج للحداثة ، قامت جرمان تيّون (Germaine Tillon) ببحـوث بمنطقة القبايل وهو كتاب تمت الإشارة اليه سابقا وبيّنت كيف أنّ ان الحجاب الحديث لـم يظهـر فـي الأرياف الفقيرة و لا عند البدو. ولم نلاحظه ايضا في الأحياء الغنيّة من المدن. وإنما هو ظاهرة تـشاهد اينما كان هناك تحضّر متأزم وإنسداد للأفق. فقد لاحظت انه يظهر في الأحياء الفقيرة والمسدودة الأفـق من المدن، ثم ظهر بعدها في القرى التي عرفت تحضراً مفاجئاً، اي ان الحجاب اصبح لغة معبرة عـن التأزم وإنسداد الأفق. فكلما كان التأزّم أكبر، كان الإقبال على لباس الحجاب.

وفي النتيجة يمكن القول انه سواء بالرجوع إلى العروي او هارفي او جرمان تيّـون، فإنـه علينا بالضرورة كسوسيولوجيين ان نحلل ظاهرة الحجاب كجزء من كلّ وكلغة لا تكتسب معانيهـا إلاّ من خلال التضاد والتقابل.

حيث لن نحظى بفهم واضح لظاهرة الحجاب كلباس محافظ إلاّ إذا وضعناها مقابل اللباس الذي مثّل الحداثة المتحرّرة اي أنّ تأثير الحداثة تبعاً لما بيّنا كان سبباً في إحداث حالـة مـن الـتأزّم والإرتباك والبحث الحثيث عن حلول ثقافيّة وعلى امل تحقيق نوع من الإستقرار او استعادة الإتزان.

فهل ما لاحظته جرمان تيّون(Germaine Tillon) بالجزائر في فترة الستينات يمكن ان يعمّم على عمّان؟ ومن هي تلك التي تلبس الحجاب من الطبقات الإجتماعيّة ومن أي الفئات من الأعمـار؟ وفي اي فضاء يمكن ملاحظته؟

س . و معلمة للغة الانجليزية وهي تنتمي للطبقة المتوسطة العليا. جامعية. وعمرها ٣٦ عاما. وهي من سكان عمّان الغربية. متزوجة ولديها ثلاث اطفال. تقول

" البس الجلباب وارتاح فيه لأنه يشكل بالنسبة لي جزءا من طاعة الله سبحانه وتعالى. انا البس اللباس التقليدي فقط في المناسبات التقليدية والوطنية ولا اعتقد انه مناسب للعمل. لا البس بنطلون الجينز ولا اؤيد لبسه لأن البنطلون حرام ولا يتطابق مع مواصفات اللباس الشرعي. ولكني البسة في البيت بشكل كبير. اتحفظ على من تلبس الجينز او البنطلون من ناحية شرعية

ولا اجد ان من تتبعه بغطاء الرأس متدينة بل ربما تكون مسيئة للأسلام. اهتم بالموضة بما يتفق مع مواصفات اللباس الشرعي فقط. فمثلا اذا كانت الموضة حجابا احمر فأنا لن البسه لأنه ملفت للنظر او اذا كان مزركشا ومليء بالزينة البراقة والخرز فلي عليه نفس التحفظ. انفق ما يقارب ربع راتبي على الملابس وافضل المرأة الأنيقة وانفر من المرأة التي لا تهتم بجمالها واناقتها. انا مهتمّة جدًا بمظهري الخارجي واقف اكثر من ربع ساعة امام المرآة قبل الخروج لكي اتفقد نفسي جيداً. بالطبع اهتم بأن يكون اللباس ساترا بالدرجة الأولى واعني بالساتر كل ما يستر عورتي كما ورد في النصوص الدينية. واستاء من منظر اللباس الغربي العاري اما اللباس المحتشم فهو المفضل بالنسبة لي. ولا يمكن ان يكون اللباس الغربي قدوة بالنسبة لي لما يشكله من تعارض مع مبادئي. انا اؤيد اللباس الشرعي "الصحيح " واعني بالصحيح كل ما وافق النصوص الشرعيّة. انا لن اقبل لبنتي بعد البلوغ ان تلبس الجينز او اي نوع من انواع البناطيل مع الحجاب. سوف الزمها بالجلباب الشرعي وحسب الأصول الإسلامية. وان عاندت في ذلك فليس هنالك مزاح في فروض الدين. انا اجد ان كل من ابتعدت عن شرع الله ظلمت نفسها.

س. م مسؤولة علاقات عامة في شركة انتاج تلفزيوني للأطفال وهذه الشّركة هي ملك لها ولزوجها. حاصلة على دبلوم تربية. تبلغ من العمر خمسون عاماً. تعتبر من الطبقة المتوسطة العليا ايضا ومن سكان عمّان الغربية. ترشحت للنيابة عن المنطقة التي ولدت فيها وهي تابعة لقرى شمال الأردن. تقول :

" اللباس المثالي بالنسبة لي هو طقم الجاكيت مع البنطلون دون حجاب. وهو اللباس الذي ارضى عنه اخلاقياً ولست مقتنعة بالحجاب كليا مع اني متحجّبه. انا ارى ان الحجاب ليس إلاّ عادة وتقليد ولا اجد اني اعصي ربّ العالمين اذا تركت الحجاب. حتى العبادات انا اقوم بالفروض فقط ولا اقتنع بالنوافل. زوجي يركّز على النوافل وانا لا اقتنع بذلك. في السابق كنت كلما دخلت المطار لأي بلد خلعت الحجاب. اما الآن فانا ارى ان الناس كلها تحجبت. حتى بنتي تحجبت فأصبحت اخجل من الناس. فالناس تحترم المحجبات. انا تحجبت قبل خمس وعشرين سنه ولم التزم به بشكل جدّي الا قبل ١٢ عاماً . انا احب الجينز للبنات في سن المراهقة بعد ذلك يصبح العمر يتطلب لباس محدد. كما اني لا اجد الجينز المرافق للحجاب مناسباً ولا اراه جميلاً . وكذلك ارى ان النقاب (غطاء الوجه) نوع من النفاق. فالمنقبّة تريد ان تتملق المجتمع المحافظ لتحصل على مكاسب محسوبه. لمّا تحجّبت بنتي الكبرى حاربتها في البداية لأني لم اكن احبّ

الحجاب. وثانيا لكي لا تخلعه فتثير حولها السخرية والكلام. اخوها قال لها ان الحجاب شـرف وان من تلبس الحجاب وتخلعه كمن تخلع شرفها. كما ان ابوها يميل الى الحجاب. طبعا بنتي لبست الحجاب وبقيت محجّبه. والآن سمعت ان ابني يريد ان يحجّب زوجته بعد انجابها الابن الاول. وهو من سكان سان فرانسيسكوا في اميركا "

.س. س طالبة جامعية تدرس الهندسة. وهي من الطبقة المتوسطة ومن سكان عمّان الشرقيّة. تلبس حجابا بتصميم حديث يشبه القبعة وهو ملون ولامع ولافت للإنتباه مع بنطلون جينز ضيق وبلوزه تدعى بودي (اي ملاصقة للجسد ومبرزة لمعالمه). تقول :

" البس الحجاب مع بنطلون الجينز واجد انه لباس مناسب من عدة وجوه. فأنا اولاً ملتزمة بالدين من ناحية غطاء الرأس، وثانيا البس الجينز لأنه جميل وعمليّ ولا اجد انه فاضح فهو لباس الطالب والعامل. كما انه متوافق مع الموضه. فالجينز موضة دائمة لا تفقد تألّقها. احب الأناقة والنظام ولا احترم المرأة التي تهمل جمالها واناقتها. اهتم بمظهري بإستمرار ويهمني ان ابدو انيقة. احبذ اللباس المحتشم والأنيق في الوقت ذاته ولا احترم اللباس العاري لأنه مبتذل واجد ان المرأة لا تحترم نفسها عندما تبدي مفاتن جسدها للناس،كما ان الناس لا تحترم العري والسفور.."اجد اني حرة في اختيار ملابسي ولا اجد ما يجبرني على لبس معين دون غيره، اللباس يجب ان يكون ساترا وفي نفس الوقت يظهر جمال وأناقة المرأة وهي بذكائها تستطيع ان تتصرف في ذلك. اللباس الغربي لا يلائم مجتمعنا لأنه فاضح ولا يراعي القواعد العامة في المجتمع. لا احب ان البس على الطريقة الغربية. احب الحجاب واؤيده ولكني لا اؤيد النقاب لأني لا اجده من الدين في شيء، ولا اتوقع انني سوف ارتديه في يوم من الأيام".

ن. م سيدة عاملة في الخامسة والأربعين من العمر. تعمل سكرتيره في مركز ابحاث. كما تقوم ببعض النشاطات التجارية في بيع الملابس احياناً. سكان عمان الشرقيّة. متزوجه ولديها اربعة اولاد. تلبس الحجاب والنقاب ايضا. تقول :

" احب لباس الجينز والتايت الضيّق في البيت واحب كل ما يجسد ويظهر المفاتن واكره الدشاديش وكل الملابس الفضفاضة داخل المنزل. اما بالنسبة للباسي في الخارج فأنا البس النقاب مع الجلباب ولا اعتبر ان لباسي مطابق للباس الإسلامي الشرعي كاملاً. فاللباس الشرعي الإسلامي له شروط وهو ليس كجلبابي. هو اشبه ما يكون بالخيمة التي تخفي معالم المرأة وتطمسها بشكل كامل. طبعا انا بصراحة لم البس النقاب لقناعة دينية ولكن لبسي له جاء لسد

افواه الناس. فأنا سيدة اضطرت للعمل من اجل مساعدة اولادها في الدراسة والمصاريف. وعملي هذا يجعلني مضطرّة للإختلاط بالرجال. إن اللباس الشرعي من وجهة نظري يخدم المرأه في هذا المجتمع الظالم. فهو اكيد يرضي الله ولكن الأهم هو كف بلاء الناس. انا بنتي لا ترتدي الخمار كما انها ترتدي البنطلون مع الحجاب انا لا اؤيد الضغط على الفتاة او اجبارها على النقاب او الجلباب".

ربما يصحّ تحليل جرمأن تيّون(Germaine Tillon) على البدايات الأولى لظهور الحجاب بشكله الحداثي والذي شكل نوع من ردّة الفعل على صدمة الحداثة سواء في القرى التي واجهت تحضراً مفاجئا أو الأحياء الفقيرة من المدن. وهي ظاهرة تدعمها في هذا البحث حقيقة إنتشار الحجاب بكثافة أعلى في القرى بشكل عام وفي مناطق عمّان الشرقية الفقيرة بالمقارنة مع المناطق الغربيّة الغنيّة للمدينة. لدرجة يكاد ان يكون فيها الحجاب يمثل اللباس السائد بإمتياز في هذه المناطق وبين هذه الطبقات متدنية الدخل بوجه عام. ويمكن ان نضيف ايضاً فكرة ان درجة تنوع هذا الحجاب هي اقل بكثيرفي هذه المناطق عمّا يقابلها في مناطق عمّان الغربية. ولكن تبقى نظرية جرمان تيّون عاجزة الى حد كبير عن تفسيرمسألة تنوع الحجاب من جهة وإتجاه العديد من نساء الطبقات العليا وبعض الشخصيات الإجتماعية والسياسية البارزة والكثير من الفنانات الى ارتداء الحجاب من ناحية ثانية. فظاهرة الحجاب تتزايد بشكل مطّرد يوما بعد يوم. وهو امر يظهر بوضوح من خلال المقابلات التي عكست تنوعاً كبيراً سواءاً في المستويات التعليمية للمبحوثات او في الإنتماء الطبقي أو التعليميّ أو الثقافيّ.

في كتابها **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية،** (٢٠٠٧) تصرّ آمال قرامي على دراسة الحجاب بصيغة الجمع وليس الحجاب المفرد بصيغة المطلق، على اعتبار ان الحجاب علامة سيميائية تشير الى علاقة المرأة بجسدها وبالرؤية العامة التي تدرك من خلالها ذاتها وعلاقتها بالمحيط. فالحجاب برأيها علامة تنهض بوظائف مختلفة حسب شخصية حاملتها وإنتمائاتها الفكرية والثقافية وغيرها. وهي تفترض ان هذه العلامات والدلالات قد تتفق احيانا وتختلف احيانا كثيرة عن الدلالات التي حملها لباس المرأة التقليدي على مرّ العصور. وبناءا على تحليلها هذا تؤكد قرامي على ان الحجاب في عصر العولمة تحوّل الى شكل من الأيقونة والشعار المتحرك في الفضاءات والعابر للحدود. كما اعتبرتها وسيلة دعويّة حتى وإن إدّعت صاحبتها غير ذلك. وتؤكد قرامي على ان هذه العلامة حبلى بمجموعة من الدلالات التي تصلها بعلامات سيميائية اخرى نجدها في عالم

الدعاية والإعلام كما نجدها في ممارسات يومية متعددة. الأمر الذي يستدعي دراستها على هذا الأساس (قرامي، ٢٠٠٧).

فقد يحمل الحجاب دلالة دينية مخبرة عن " اسلمة " المجتمعات الحديثة واتساع المد الإسلامي والى التنافس بين مختلف التيارات ورغبتها في تسجيل حضورها في العالم من خلال وسائل عديدة: الكتب، الأموال، اجساد النساء. ولعل اهمّها الفكر الوهابي الّذي غادر حدوده ليغزو بلادا كانت فيما مضى منفتحة نسبياً. كما قد يحمل دلالات ايديولوجية سياسية. فالحجاب وسيلة للتمييز بين المنتمي الى تيارإسلامي وغير المنتمي. او دلالة جندرية معبرة عن الرغبة في رسم الحدود بين الجنسين بعد " التشويش " الذي حلّ بها فظهر الحجاب كأيديولوجية رفض الإندغام والتشابه بين الجنسين. او دلالة نفسيّة تعكس حالة التأزم التي تعانيها النساء. فهن منشطرات بين الطاعة والعصيان والإنصياع والتمرّد. فضلا عن خوفهن من كره الرجال واستبعادهم للمرأة غير المحجبة. او دلالة اخلاقية تصرُّ على تقسيم الفضيلة والأخلاق من خلال ربطها بالتديّن. ويترتب على ذلك اعتبار الحجاب شعارا اشهاريا دالاً على العفة والطاعة والإيمان ويتم مقابل ذلك تجريد السافرة من تلك الفضائل. او دلالة جنسانية ترتبط بوضع الجسد الأنثوي المسيّج داخل ثنائية الحجب / الكشف في مجتمعات ابويّة تختزل حضور جسد المرأة في إثارة الفتنة والغواية (المصدر السابق).

وكيفما اختلفت الدلالات فهي في النهاية ليست اكثر من لغة خطاب يتم استعمالها وتمثلها من قبل النساء والرجال في المجتمع بدرجات مختلفة تعكس حجم السلطة التي تمثلها وقدرة وقوة قنوات الهيمنة في نقلها وفرضها كمعرفة شرعية.

فالمعرفة بنظر فوكو(Foucault) مرتبطة ارتباطا وثيقا كما تم توضيح ذلك في فصول سابقة بميكانزمات السلطة. ويجب أن نتحدث عن السلطة باعتبارها شبكة علاقة القوة المزروعة في كل جسد المجتمع والمنبثة في كل مؤسساته وخلاياه. فمن حيث الفعاليّة تظهر السلطة بمظهر غائي حيث تتجلى قدرتها في التأثير الفعلي على الأفراد فتظهر في سلوكهم وفي خطاباتهم.

ويرى فوكو (Foucault) ان السلطة لا تلجأ فقط – كما قد يظنّ البعض – إلى الإكراه والقسر، بل تستثمر وتستعمل الأعراف والطقوس لتؤمن إستمرارها وتجدد دورها في المجتمع. فهي تستعمل جملة من الرموز المعبّرة عن وجهها المزدوج في بحثها من جهة عن الوحدة الداخليّة للجماعة، ومن جهة اخرى في التصدّي للمخاطر الخارجيّة القائمة او المحتملة (العيادي، ١٩٩٤).

هذه السلطة ما زالت تعمل بقوّة عبر قنوات التقليد والأصالة على الرغم من قوة حضور

الخطابات المؤيدة للحداثة في مجتمع مدينة عمّان. ويمكن القول ان تأثير الحداثة لم يلامس الى حد بعيد قلب الرموز والمعتقدات الدينية والعشائرية التقليدية للمجتمع على الرغم من خروج المرأة الى الفضاء العام واضطلاعها بأدوار غير تقليدية.

وفي هذا المجال، ترى رجاء بن سلامة في كتابها **بنيان الفحوله** (٢٠٠٥)، أنّ الحداثة غيّرت هندسة الفضاء الإجتماعي وأخرجت النساء من الحجاب ولكن لم يصحب هذا التغيّر تغيّر في البنى العلائقية التي تنظم حياة الأسرة. فلقد اختفت ظروف انتاج الحجاب الفضائي الذي يقضي ببقاء النساء في بيوتهن. ولكن لم تختف ظروف إنتاج الحجاب الجسدي الذي يفرض على المرأة بإعتبارها عورة وجسداً ممنوعاً. فقوانين الأحوال الشخصية ما زالت تضع المرأة تحت وصاية الرجل – الرئيس. وما زالت تحتفي بالشرف بإعتباره رأسمال رمزي للرجل. وترفض حريَة المرأة المطلقة في إختيار قرينها وحريّة تنقلها والكثير من مظاهر السيادة على الجسد.

كما ترى بن سلامه ان المرأة لم تمتلك جسدها رغم انها تعمل وتتقلد احياناً المسؤوليات التمثيلية والحكوميّة. وكأنها اصبحت حريماً من نوع جديد يستوجب آليات المراقبة القديمة. وهي ترى ان الحجاب الثوبي الّذي نراه اليوم هو إسقاطاً لواقع الحياة الأسريّة التقليديَة على الحياة العامّة الحديثة او المحدثة (بن سلامة، ٢٠٠٥).

لقد عكست لغة الخطاب التي تكلّمت فيها او من خلالها المبحوثات هذه الأزمة الحضاريّة التي يعيشها المجتمع من خلال التمسّك بالحجاب والتأكيد على رمزيّة المقاومة التي يحملها. وقد كان ذلك من خلال التأكيد على قيم الحلال والحرام والممنوع والمسموح التقليديّة بمقابلتها دائما بقيم الحداثة المرفوضة. مثلا المبحوثة الأولى تقول : "***البس الجلباب وارتاح فيه لأنه يشكل بالنسبة لي جزءا من طاعة الله سبحانه وتعالى***". ثم تردف قائلة، "***لا البس بنطلون الجينز ولا اؤيد لبسه، لأن البنطلون حرام ولا يتطابق مع مواصفات اللباس الشرعي*** ". كما تصر المبحوثة الثانية على التأكيد على التزامها الديني من خلال ترديد العبارات التالية: ***انا اصوم واصلي والبس غطاء الرأس وان*** وفي الحالة الثالثة تعبّر المبحوثة عن حالة اكثر عموميّة فهي ترتدي الحجاب بضغط من المجتمع الذي لم يبقى فيه الكثير من غير المحجّبات. فليس دافع فردي ولا تديّن مفاجىء هو ما دفعها للحجاب وانما كان اقبالها على الحجاب نتيجة ضغط عرف اجتماعي ربما شكّلته بالأصل ضغوط دينيّة. تقول :

"***كنت كلما دخلت المطار لأي بلد خلعت الحجاب. اما الآن فانا ارى ان الناس كلها تحجبت. حتى***

إبنتي الصغيرة تحجبت فأصبحت اخجل من الناس. فالناس تحترم المحجبات".

كذلك تتفق معها المبحوثة الرابعة التي تلبس النقاب درءاً للإحتجاج الإجتماعي على عملها المختلط " ***طبعا انا بصراحة لم البس النقاب لقناعة دينية ولكن لبسي له جاء لسد افواه الناس. فرغبتي في الإستمرار بعملي المختلط اضطرني الى لبس النقاب، انا مقتنعة بغطاء الرأس فقط*** " .

وسواء عبّرت المبحوثات عن قناعة فرديّة في إرتداء الحجاب او عن ضغط إجتماعي دفعهن بإتجاهه، فإنّ خطابهنّ يعبّر في الخطّ الرئيسيّ العام عن حالة تأزّم ومقاومة عامة تعيشها الثقافة التقليدية في بحثها عن هوية ضائعة او عن ذاتٍ مهددة بالإختفاء جراء تعرّضها لضربات الحداثة المؤلمة. وتبدو القوى الإجتماعيّة التي تدفع بإتجاه التقليد على درجة كبيرة من قوة الفعل والتأثيرتعكسها حقيقة وصولها للطبقات الغنيّة من جهة وقدرتها على الضبط والإخضاع وسرعة الإنتشار من جهة آخرى

٣ - اطلس الجينز : بنطلون الجينز عند الشباب والمعاني التي يريد الشباب التعبير عنها

ن. م طالبة في جامعة اليرموك تدرس الحاسوب. ترتدي الجينزدون حجاب ومتابعة جيدة للموضة. من سكان عمّان الغربيّة وتنتمي الى الطبقة الغنيّة. تقول :

" ***يمكن ان استغني عن اي قطعة من ملابسي ما عدى الجينز. في خزانتي اكثر من عشرين بنطلون جينز معظمها ملائم للموديلات الحديثة ومن ارقى الماركات. انا احب لبس جينز (السكِنِي) من ماركة (ليفايس) ولا اجد ان هنالك علاقة بين لباس الفتاة واخلاقها. انا احب الموضة واحب ان اكون حرّه في ملابسي فما المشكله في ذلك؟ انا لا اتدخل بالمحجبات مثلاً فكل واحدة حرةٌ بما تلبس. كما اني اجد الجينز محتشم اكثر من التنانير القصيرة. الجينز بنظري اجمل الملابس، امي تقول ارجو ان لا تصنع دور الأزياء ثوب عرس خاص من الجينز لأنها تعتقد اني سوف اختاره. ابي ديمقراطي ويدللني انا واخواتي ولا يرفض لنا طلباً وفي نفس الوقت هو حريص على تربيتنا بشكل سليم***"

غ. ر. طالبة سنه اولى في الجامعة التطبيقية الخاصة وتدرس الرياضيات. ترتدي الجينز مرفقاً بغطاء الرأس تنتمي الى الطبقة الوسطى ومن سكان عمّان الشرقيّة. تقول :

" ***انا ملتزمة بالحجاب كما اني اصوم واصلي واقوم بكل فرائض ربنا. انا لا ارى ضير من ارتدائي الجينز فهو لباس عملي ويتلائم مع كل الألوان والكثير من الأوقات والمناسبات. كما انه ليس فاضحا.امي لا تحب الجينز وتود لو اني البس بنطلونات القماش الواسعة. بصراحة انا لا احب***

موديلات الأقمشة واعتبرها غير جميلة وقديمة او ربما تتناسب مع الكبار ومع المناسبات الرسميّة اكثر. انا استخدم وسائل النقل العامّة واجد الجينز مناسبا للحركة اكثر حتى من التنانير الطويلة التي يمكن ان تكشف عن السيقات عند اي حركة سريعة او غير محسوبة. كما ان التنورة مقيّدة للحركة وتتطلب احيانا ارتداء الأحذية بالكعب العالي على عكس الجينز الذي يتماشى كثيراً مع الأحذية الرياضيّة والخفيفة. ويعطيك المظهر الحيوي والشبابي. لا استغني عن الجينز في لباسي

اص، م سيّدة في السادسة والعشرين من العمر. متزوجة. تلبس حجابا وجلباباً. تعمل في محل بيع ملابس نسائيّة وهي من سكان عمّان الشرقية وتنتمي الى طبقة فقيرة. تقول :

" انا لا استغني عن لبس الجينز وأنا متابعة لأحدث قصّاته بحكم عملي في بيع الملابس. ولكني لا البسه إلاّ تحت الجلباب. فأنا من بيئة محافظة كما ان ابي واخواني متدينيين ولا يسمحون بلباس غير شرعي او غير مستور. كما ان زوجي يغار كثيراً. انا اعتبر الجينز لباساً غير محتشم إذا لبس هكذا دون جلباب او عبائه تُغطيه. ولكني احبّه جداً ولا استغني عن لبسه ابداً في البيت امام زوجي وفي استقبال صديقاتي وفي بعض المشاوير التي تكون غير مختلطة مع الجنس الآخر. فهو دائما يشعرني بالحيوية والرشاقة والشباب" .

اظهر استطلاح للرأي حول عادات ارتداء الألبسة في العالم ان الجينز يعد من اهمّ انواع الملابس في يومنا هذا. كما يعتبر احدى القطع الاساسية في خزائن الملابس وخاصة بين فئات الشباب. ويعد بذلك متفوقا على جميع خطوط الأزياء والموضة خلال السنوات الستين الماضية.

وبيّن الإستطلاع الذي اجري على ٢٠٠٠ زبونا من كافة انحاء الشرق الأوسط ان خمسين بالمئة اختاروا الجينز. وحول انتشار الجينز في دول الخليج العربي فقد افاد الإستطلاع أن " الجينز " ما زال يحافظ على اولويّة متقدمة في بيئة يلقى فيها اللباس التقليدي المتمثل بالجلابيّة البيضاء رواجاً كبيراً (عبد الحميد، ٢٠٠٩).

وتذكر المصادران اول ظهور للجينز كان في امريكا كان عام ١٨٥٠ على يد احد عمّال المناجم الذي بعد ان يأس من اكتشاف الذهب قرّر ان يفكّ خيمته وخاط منها سراويل شديدة التحمّل اعجب بها العمال واقبلوا على شرائها بسبب متانتها وقوة تحملها لعمل المناجم. ازدهرت هذه التجارة فيما بعد واصبحت مشهورة بإسم مخترعها الأول (شتيوارت جينز).(وكبيديا الموسوعة الحرّة).

وفي مستوى الفن السابع (السينما)، في الولايات المتحدة تم استغلال تأثيرالجينز على الجماهير لتسويقه كما لم يعرف من قبل. فبدأ ربطه بداية بصلابة ابطال افلام رعاة البقر حيث ارتداه ممثلو ادوار البطولة. وما لبثت انطلاقة الجينز ان تنخفض بسبب الحرب العالمية الثانية حتى عادت من جديد ايضاً عبر السينما ولكن مستهدفة هذه المرّة فئة عمريّة جديدة حيث تمّ التخلي عن ربطه براعي البقر وصار يرتبط في بداية الخمسينات بالرجل الثوري والمراهق او المتمرّد على مجتمعه. حتى أنّ لبسه في كثير من الأوقات كان ممنوعا في المدارس الأمريكية. وقد كان من ابرز المتمردين الذين روّجوا للجينز الممثل المعروف جيمس دين والذي ما زال حتى بعد وفاته بكثير وحتى يومنا هذا رمزاً معروفاً للتمرّد.

كما ارتبط الجينز كذلك في الستّينات بحركات الهيبيز hippie movement) (The والمعارضة لحرب فيتنام. ثم بدأ يتطور الجينز بشكل يتلائم وتنوّع الأمزجه حيث بدأ الرسم والتلوين عليه او الإستمرار في استخدام البالي والمهترىء منه كالذي فقد جزء منه او تمزّق، كجزء من التمرّد الجديد والخروج عن الصورة العامَة التي بدأ الجينز يصبح جزءا منها (الطويلي، ٢٠٠٥).

في عقد الثمانينات دخل الجينزعالم الموضة والأزياء من باب المصممين وليس من باب السينما. حيث بدأ المصممون حول العالم يستخدمون الجينز في ازيائهم المعروضة .

ثم بدأ يلبسه المشاهير ومقلّدوهم . وبدأ لباس الجينز تدريجيا يفقد ارتباطه بفئة العمال والمتمردين والمهيمن عليهم ودخل عالم الازياء . ثم انتقل الى عالم النساء بعد ان كان خاصاً بعالم الرجال. وصار من مصمّميه شركات عالميّة بأسماء كبيرة. ووجد الجينز له أسواقا جديدة وموضات متجددة لأنه مريح في الإستعمال ومقاوم للعرق ودافىء في الشتاء وبارد في الصيف. وصار المستهلكون يشترونه باهتاً مهترئاً ومقطعاً ليس لأن لهم علاقة في التقشف أو التمرّد، ولكن لأن ذلك اللباس المهترىء المقطع اصبح من صناعة " فيرزانتشي " او " جورجيو أرماني " واصبح لبسه جزءا من لفت النظر واستدعاء الإهتمام (المرجع السابق).

ويرى بعض السوسيولوجيين ان الإنتشار الكبير والتأثير القوي للجينز كان مرتبطا مع ثقافة الثورة الأمريكية التي انطلقت في فترة الخمسينات والستينات من القرن الماضي وأدّت بفعل الظهور القوي لأمريكا كفاعل دولي الى إنتشار الثقافة الأمريكيّة على كل الإصعدة من فن وعمارة وموضة وغيرها. ومن هنا ظهرت رموزاً امريكيّة حفرت اسمائها كأيقونات عالميه وصل بعضها الى حد الأسطورة مثل الفيس برسلي ومارلين مونرو (عبد الحميد، ٢٠٠٩).

ويذهب البعض إلى ربط الجينز بالحداثة وما بعد الحداثة كوجه من وجوهها العديدة بمنجزاتها المختلفة ومحفزاتها الديناميّة التي جعلت منها ما يشبه القطيعة عمّا قبلها. وفي نفس الوقت التواصل والتوافق مع سمات الحداثة كما وصفها ايهاب حسن وغيره وهي الإحالة الذاتيّة، والوعي الذاتي والنفور من اشكال الإكتمال، ورفض البناء السردي (المنطقي) والقبول بوقع اللحظة التلقائيّة والرضا بالواقع على انه ملتبس ومفتوح ومتناقض. فلا تماسك ولا ترابط ولا يقين كما كان ينظر للعالم والكون في العصر الوسيط. وبأختصار فقد كانت ابستمولوجيا الحداثيّة تدفع بقوة نحو تعدد الرؤى والنسبيَة في الكشف عمّا ظل يعتقد انه الطبيعة الحقيقيّة لواقع قائم متجانس رغم ما فيه من تعقيدات (هارفي، ٢٠٠٥).

ويعتبر هؤلاء ان الجينز الذي ظهر في الخمسينات والستينات كان انعكاسا وتعبيرا عن تلك الثقافة . فسحر الجينز الذي ظهر في تلك الحقبة كان أخاذا بشكل لا يصدّق . فقد كانت صورة (الجينز) من خلال الأجساد المشدودة التي تؤدي فعلها من خلال الإعلان والإعلام تحفر في اساس البنائات المنطقيّة فقد كان الجينز يتمرّد على المظاهر الرسميّة او المهذّبة في الملبس والحركة. كما كان نافياً للسكون ورافضاً للكسل الجسدي والترهل.، كما شكل ناقلاً للأجساد من المجلس المهذّب الى الشارع. وخلاصة القول هي ان الجينز عد من وجهة النظر هذه واحداً من آلاف المظاهر التي عبّرت عن مرحلة زمانية ثقافيّة رفضت القوالب القديمة وبحثت عن الجديد وهي المرحلة التي عرفت بالحداثيّة المتأخرة او ما بعد الحداثة.

فإذا شكّل الجينز وفقا لهذه المقدمة حاملا لمعاني الثورة والتجديد والتمرّد على السابق، او اصبح يرمز الى مرحلة ثقافيّة جديدة تصنع اشكالها وتحدد معانيها الشركة بمنطق البيع والشراء. فهل يمكن ان نعتبر موضة الجينز في مدينة عمّان لغة تعبّر عن تمرّد فئة من المجتمع (الشباب) ورفضهم للخضوع والتقييد؟ ام انها مجرد تقليد اعمى وفارغ لكل ما تروجه الشركات ووسائل الإعلام من موضات وصيحات وأزياء؟

قد يكون الجواب نعم ولا في ذات الوقت. فالشاب الذي يعيش في بيئة يحكمها ويتحكم فيها الكبار أو في فضاء تغيب فيه الحريّة الحقيقيّة ولا يسمع فيه إلاّ صوت الهيمنه التي تفرضها الأعراف والعادات والأديان، ففي مثل هذا الفضاء، قد يستعين الشاب بلغة الجينز ليعبّر عمّا في داخله من رفض او احتجاج. أو ليقول لمن حوله انا لي رأي آخر او انا موجود. فالإستعانة **بالعلامة** هي ايضا لغة حضارية غير منطوقة تصرح بنموذج الشخص ورؤيته أكثر مما يفعل الكلام أحيانا.

وقد تظهر هذه العلامات ايضا في لغة الخطاب. وعلينا ان نولي عناية كافية ايضاً لمـــا يقـــال. فالمبحوثة في المقابلة الأولى تعبّر عن رفضها للنموذج الإجتماعي الذي يقرن اللباس بالأخلاق. كما تصرّح بإيمانها بحريّة الأفراد "***لا اجد ان هنالك علاقة مع لباس الفتاة واخلاقها. انا احب الموضـــة واحبّ ان اكون حرّه في ملابسي فما المشكله في ذلك؟ انا مثلا لا اتدخل في شأن المحجبات، فكـــل واحدة حرةّ بما تلبس***".

كما يمكن ان نستخلص من خطاب المبحوثة ومظهرها استعارة لبعض العلامات التي تـــشيرالى تأثير واضح للثقافة الحداثيّة الإستهلاكيّة او الفيتيشيّة على حدّ قول ماركس(Marx). فالحرص على اقتناء الماركة ليفايس (Lévis) ربما يمثّل حرصاً على امتلاك الرمزاكثر من اقتناء البنطلون نفسه كما يبيّن ذلك بودريار(Baudrillard).أجل،ان الرأسمالية الحالية معنيّة بإنتاج الأشارات والـــصور وأنظمة الرموزاكثر من انتاجها للسلع نفسها. وهي بذلك تريد كما أشرنا سابقا تعليق العقول وتدجين العباد. وبذلك يصبح المستهلك معنياً بإقتناء الرمز الدال على السلعة اكثر من السلعة نفسها. وعليـــه فإن اقتناء بنطلون بماركة ذات صيت تعتبر بمثابة تأكيد علـــى المكانـــة واعـــادة لترســـيم الحـــدود والفوارق بين الطبقات (رابح، ٢٠٠٩).

ويرى بورديو ان العلامات التجاريّة الرفيعة في مجال اللباس في المجتمعات الحديثـــة تلعـــب دوراً شبيها بدور السحر في المجتمعات البدائية . كما يصف المسيطريين على رأس هـــرم هـــذه الصناعات بمالكي سلطة تشكيل قناعات الناس بندرة وغلاء وتميّز موضوعاتهم التجاريّة عن طريق وضع العلامة التجاريّة التي تملك تأثيراً اشبه بتأثير السحر(بورديو، ٢٠٠٢).

أما المبحوثة في المقابلة الثانيّة فخطابها يحمل نوعاً من التمرّد ولكن المختلط بنوع من المسايرة والمهادنة. فهي تتمسك برموز الستر من خلال ارتدائها غطاء الرأس من جهة ومن خلال الـــدفاع عن الجينز كلباس عملي من ناحية ثانية. تقول : ***انه "محتشم"***، وفي ذات الوقت ترفض رغبـــة امّها في ارتداء ما يخالف الجينز على اعتبار انه يمثل موضة قديمة او خاصة بالكبار. وهي تتـــاور وتثور وتهادن في الآن ذاته أو تقول ولا تقول أو تقول وكأنّها لا تقول. وتقول وكأنّها لا تقول. إنهـــا تلبس البنطلون الضيّق وتشدّ على تمسّكها بالحجاب والرغبة في تصنيفها كفتاة محافظة. وربما تكون هذه الإستراتيجيَة لأنجح لتخفيف وطأة هيمنة التقليد والتحايل على الممنوعات.

يختلف الحال مع المبحوثة الثالثة التي تنفي صفة الحشمة عن الجينز وتعتبـــره لبـــاس اغـــراء وخروج عن الشرع والحدود. ولكنها لا تخفي رغبتها بإرتدائه حتى تحت الجلبـــاب. وتحـــرص ان

تظهر طرفه القريب من الحذاء، فهو بالنسبة لها يمثل علامة اناقة وجمال وشباب وتحضّر على الرغم من تحفظها على اخلاقيته.

وفي خاتمة هذه الملاحظات السريعة حول هذا النوع من اللباس، يمكن ان نقول أنّ الجينز يكاد يشكل لباسا اساسيا لدى معظم الشابات من عمر اثني عشر عاما والى حدّ ثلاثين . ويسيطر بنطلون الجينز بشكل كبير على اذواق طالبات المدارس والجامعات بشكل عام. وترتديه المحجبات وغير المحجّبات على حد سواء. كما ينتشر بين كل الطبقات لكن مع الإحتفاظ بإمتياز المرأة من الطبقة العليا بإرتداء الأنواع والماركات الرفيعة من الجينز.

وهي فوارق طبقية تظهر تقريباً في جميع انماط اللباس سواء كانت تقليدية او حديثة. اما عن الدلالات الرمزيّة للجينز فهي متعددة ومختلطة الى حد كبير. فمجتمع الدراسة يشكّل مزيجاً متنوعاً ومتعدّداً من الرؤى . فمنها ما يعكس تمرّدا بوعي أو غير وعي على الأصالة وهي فئة قليلة جدّا. ومنها ما يعكس تأثرا شكلياً وسطحياً بقيم الإستهلاك وهي الأغلب والأكثر انتشارا.

٤ - اطلس الميني جيب ومن خلاله كل لباس الحداثة :

ج. ج تعمل مهندسة معماريّة في احدى الشركات الكبرى في عمّان. تبلغ من العمر سبعة وثلاثين عاما و تسكن في أحدى المناطق الراقية من عمّان الغربيّة. وهي مسلمة وتنتمي الى الطبقة الغنيّة. تقول :

" انا لا اهتم الأ بما يناسبني من الموضة واحرص على اقتناء الماركات الجيّدة لأني اعتدت عليها .أنا مغرمة بالماركات الفرنسيّة . اسافر معظم مواسم التنزيلات الى لندن وباريس من اجل شراء الملابس ذات الجودة العالية بسعر اقلّ. انا ارتدي الميني جيب اغلب الأحيان في الزيارات او السهرات وعشاءات العمل التي يدعى لها زوجي. واحيانا قليلة البسه في العمل ولكنّي ارتاح للبنطلون اكثر. انا معتادة على هذا اللباس واجده انيقا في الشتاء مع الحذاء الطويل وفي الصيف مع الأحذية ذات الكعب العالي. احب هذا اللباس عندما ترتديه الملكة رانيا. فهي نحيفة وذات قوام جميل ومناسب للتنانير القصيرة. افضّل ماركة (كاردان) في الأزياء وأجدها تستحق الإحترام".

س. و مديرة مدرسة خاصّة في عمأن الغربيّة وهي من سكان عمّان الغربيّة. عمرها خمس واربعين عاما ومن الطبقة الغنيّة ايضاً. تقول :

" كنت ارتدي التنانير والفساتين القصيرة في السابق بشكل كبير فأنا اجدها انيقة جدا وراقيه. كما اني مغرمة بفساتين السواريه. حتى اني كنت اسافر الى بيروت من اجل شراء ماركات

وقصّات محدّدة. ولكني لم اعد ارتاح في ارتداءالتنانير في فترة العمل منذ خمس سنوات. لا اعرف تحديدا لماذا ولكني اشعر اني اصبحت اكثر تدينا ومحافظة حيث اصبحت اميل لأرتداء انواع البنطلون الواسعة معظم الأوقات. ليس لي تحفظات كثيره على اخلاقيّة هذا اللباس فقد لبسته امي قبلي بخمسين عاما وكانت من عائلة محافظة. ولكن الآن الناس بدأت تعي الكثير من الأمور التي كنّا نجهلها عن الدين. فاللباس القصير اذا اردتِ الصراحة حرام شرعا فهو يظهر جسد المرأة بشكل جذّاب ومثير. انا لم اتوقف عن ارتداء الميني جوب والفساتين القصيرة وخصوصاً الآن وقد رجعت هذه الموضات بقوّة. ولكني اختار المناسبات الملائمة كالحفلات العائليّة والخاصّة".

ق. ي موظفة في دائرة البريد في إحدى مناطق عمّان الغربيّة ومن سكان عمّان الشرقيّة عمرها ٢٨ عاما وتنتمي للطبقة المتوسطة الدنيا. تقول :

" انا البس التنانير القصيرة في غرفة النوم ولزوجي فقط. اجدها جميلة جداً لكن ليس للمارّة في الشارع. اعتبر ان من تلبسه في المناطق العامة منحلّة وفاسدة وغير منضبطة دينياً واخلاقياً. فلو نسينا العيب تبقى مسألة الحرام. اما من نراهم من الأغنياء ممن يسمحون لزوجاتهم وبناتهم بمثل هذا اللباس فهم ليسوا برجال حقيقيين كما ان هذه الناس تتشبه بالأجانب. ثمّ تردف بتهكّم " نسوا الله فأنساهم انفسهم ".

إذا أردنا أن نصنّف اللباس طبقياً في مجتمع الدراسة، فإن السمة العامة تعكس تمايزاً طبقيا واضحاً لصالح لباس الحداثة مقابل اللباس التقليدي. فلسنا في حاجة إلى المختصّين في السّوسيولوجيا لنلاحظ الفروق الواضحة بين شكل ونسب توزيع انماط اللباس بين كل من سكان عمّان الغربيّة وخاصة المنتمين منهم الى الطبقات العالية وبين سكان عمّان الشرقيّة المصنّفة بالفقيرة. إذ تكاد تكفي جولة قصيرة في احد احياء عمّان الغربيّة وأخرى في احد احياء عمّان الشرقيّة للتأكد من صحّة الفرضيّة التي تقول ان لباس الحداثة يمثّل رمزا وعلامة على تمايز ثقافيّ وطبقي رفيع ويرتبط حضورا ومكانةً بأفراد المجتمع من الطبقات العليا هذا إذا ما استثنينا بعض الحالات القليلة

يربط بيير بورديو(Pierre Bourdieu) في مقال له بعنوان **الخياطة الرفيعة والثقافة الرفيعة** ،(٢٠٠٦) بين ثقافة اللباس والطبقة حين يعرّف الموضة على أنها قانون للتميّز في كل المعاني التي تحتملها هذه الكلمة حيث يقول : "**ان الموضة هي آخر موضة وآخر إختلاف** ". وهو يرى ان رمز وشعار الطبقة يبلى حين يفقد قدرته التميّزيّة. اي حين يصبح شعارا شائعاً. فحين تصل موضة الميني جوب الى القرى او الأحياء الفقيرة من المدينه فإنه يتعيّن العودة للإنطلاق من

الصفر. فهو يرى في ظهور الموضة واختفائها مؤشرا على وجود صراع طبقي. فهناك طبقة تحوز ملكيّة محددة. والطبقة الأدنى تحاول إدراكها وهكذا (بورديو، ٢٠٠٦).

لقد كانت القاهرة أول عاصمة عربيّة تظهر فيها التأثيرات الحداثيّة في اللّباس بعد حملة نابليون على مصر. وتذكر الكثير من المصادر ان بوادر ذلك التأثير ظهرت اول ما ظهرت في اوساط النساء من الطبقات البرجوازيّة الغنيّة والحاكمة في مصر، ويذكر سمير قصير في كتابه **تاريخ بيروت** (٢٠٠٣) ان القاهرة سبقت بيروت على طريق التحرر النسائي في اللباس. ثمّ شهدت دمشق كما بغداد وعمّان خطوات متقدمة في هذا الميدان فيما بعد. الأمر الذي ادى الى تراجع الحجاب في تلك المدن واقتصارة فقط على الأحياء الشعبيّة. ويشير قصير،(٢٠٠٣) الى ان التنورة القصيرة من قصّات "كوريج " والميني جيب مثّلت الموضة العصريّة والدليل على الحداثة الراقية والإنفتاح منذ الخمسينات. وهي وإن مثلت بالنسبة لبعض الطبقات ظاهرة هدّامة وتدل على الإنحلال، الاّ انها استمرت في فرض نفسها كذوق راقي ورفيع دعمته السينما المصريّة عن طريق الأفلام (القصير، ٢٠٠٣).

فهل يعبّر هذا النوع من اللباس في عمّان عن تمايز طبقي كما كان في السابق؟ ام اصبح يمثل رمزاً للتفسخ والتسيّب والإنحلال؟

ان الجواب على هذا السؤال يحتمل نعم ولا تبعاً لرؤية مَن مِنَ الطبقات؟ فالجواب نعم اذا ما كان السؤال المطروح يتطلب اجابة من الطبقات الغنيّة. حيث ما زال لباس الحداثة المنفتح والقصير والذي عممّنا عليه رمز الميني جيب حكرا على افراد المجتمع المبحوث من نساء الطبقات الغنيّة. فهو بالنسبة لهم رمزا للغنى والرقيّ والرفعة ومن اجله تشدٌّ الى لندن وباريس الرحّال وعليه يتنافس المتنافسون. والجواب لا بالتأكيد من وجهة نظر المبحوثين من الفقراء والطبقة الدنيا من متوسطي الدخل وبعض المتدينين من الطبقات الغنيّة. فهو في نظرهم دليل انحلالٍ وتفكك وبعد عن الدين والأخلاق وتشبهاً بالغرب وعاداته "الفاسدة " . هذا بالوقت الذي لم ينفي ايّ من المبحوثين من الجهتين عن هذا النوع من اللباس صفة **الرقيّ والجمال** .

خاتمة الفصل : لقد مثّل اللباس في مجتمع الدراسة احدى الجبهات الهامّة التي تجلّت فيها ومن خلالها الكثير من مظاهر حالة الصراع بين التقليد والحداثة. وجدير بالقول أنّ الهيمنة التي مثلّت خطاب الحداثة هي التي كانت في كلّ مرّة توزع المعاني على هذا اللباس من خلال سلطتها في تعريف نفسها دائماً بالإيجاب وتعريف الآخر التقليدي بالسلب حيث بقي هذا الآخر في حالة بحث عن جواب لسؤال مفروض من قبل الحداثة.

ويمثل الإنهيار الدراماتيكي. او قل حتى الإختفاء للباس التقليدي او الذي اصطلحت الحداثة على تسميته بالفلكلوري دليلاً قاطعاً على كسب الحداثة لرهان الصراع. حيث اصبح الثوب التقليدي يبحث عن مكان له في المتاحف الأثرية والمعارض السياحية ودور التراث. فلقد آل الى ذات المصير الذي آلت اليه كل الإقتصادات المحليّة من خراب وتفكيك وإستقالة. كما يمثّل الشكل الحديث للحجاب المظهر الآخرلهذا الصراع. حيث كان وما يزال يعكس حالة من التأزم وأنسداد الأفق. فالحداثة التي دمّرت الإقتصاد القديم وعملت على بلترة الفلاحين لم تحوّلهم الى برولتاريا. وكذلك لم تحوّل المجتمعات التقليدية الى حديثة. الأمر الذي خلق أزمة اقتصادية وإجتماعيّة وثقافيّة ظهرت في إحدى تجلياتها من خلال اللباس في الحجاب الحديث.

ويعكس التوسع الكبير والمتزايد لأطلس الحجاب حجم اتساع الأزمة الموازية لإتساع المد الرأسمالي وقوته ونفوذه في عصر العولمة. فهذه الحالة من الإضطراب والضياع والبحث عن الحلول هي ما عبّرت عنه جرمين تيليون من خلال دراستها للتغيّرات التي حدثت في مرحلة الستينيّات. فالثقافة التي فشلت في صنع الحداثة إرتدّت للقديم. والمرأة التي فشلت في ولوج العام إستقالت منه وعادت الى الخاص المغيّب في ظل حداثة شرسة تضرب القديم ولا تقدم البديل الحديث. فظهر الحجاب الحديث بشكله المركب ورموزه المختلطة مؤشراً واضح على الإزمة التي تحدثت عنها جرمين تيليون.

إن الحداثة الموعودة لم تأتي وجل ما شهدناه من الحداثة ثقافة الإستهلاك والتسليع التي بقيت تضغط وتؤثر بقوة . وهي الثقافة التي انتجت ما دعوناه سابقا بالجسد (الفيتيش) وهو الجسد الذي لم يتأثر من الحداثة الاّ بإستدخال قيم السوق والإستهلاك في المظهر واللباس تمثّل بما اشرنا اليه بثقافة الجينز والميني جيب.

الفصل الرابع المرأة في عيون الآخرين

صورة المرأة في عيون الآخرين

توطئة:

إنّ التمثلات الاجتماعية هي جزء لا يتجزأ من الواقع. لقد ركزنا على هذه المقولة في الجانب النظريّ لهذا البحث بما فيه الكفاية وبيّنا كيف أنّ البناء الاجتماعي للواقع لا يمكن أن يكون الاّ من خلال الرّؤية أو التّمثل أو التصوّر أو الثقافة التي ينظر من خلالها وبواسطتها الفرد أو للقوى الاجتماعية المتصارعة للعالم كما يقول ذلك بيرجر (Berger) ;لوكمان(Luckmann) في بحث لقي نجاحا باهرا منذ إن نشر لأوّل مرّة في الستينات من القرن الماضي وبات يعدّ من الدّراسات الكلاسيكية في السّوسيولوجيا والأنتروبولوجيا (Berger and Luckmann, 1966) ونقصد بالتمثّل أو الرؤية أو الصورة هنا، ذلك البناء الذهني الذي يتم على مستوى الثقافة أي على مستوى النظم الرّمزيّة. فالصورة اذاً او التمثل ليست ضرب من ضروب الخيال التي لا طائل من ورائها. بل هي جزء لا يتجزأ من بناء واقع المرأة. لا بل الجزء الأهم الذي نقرأ به ومن خلاله الواقع ونؤوّله ونبنيه. فالتمثّل هو بالتالي جزء من هذه الأبنية الرمزيّة التي من دونها لا يتسنى لنا أبدا أن ننتج الحقيقة الاجتماعية أو نعطي معنى للواقع كما أشرنا الى ذلك عندما تناولنا بالتحليل مفهوم الثقافة عند لفيس استروس(Lévi-strauss) في فصل سابق.

سنحاول في بحثنا هذا بناء هذه التمثلات او هذه الصور من خلال العلاقات المتكررة بين الوحدات الدالّة في حديث المبحوثين. ونحن إذ نفعل ذلك انما لنبيّن ان هذا التكرار في المفهوم الألسني هو الذي سيظهر لنا مدى دلالة هذه الرؤية او تلك دون سواها. فإذا ما تكررت صورة المرأة على منوال معين عدّة مرّات في المقابلات المختلفة فإن ذلك سوف يعني بالضرورة انها مهمّة وذات معنى ودلالة.

فما هي الدلالات المهيمنة على صورة المرأة في مدينة عمّان؟ هل تظهر المرأة بصورة الفتنة التي يجب أن تحاصر وبصورة العورة التي يجب أن تُخبّأ وتُسترَ وبصورة الحرمة التي يجب أن تُصان؟ ام انها تبدو وكأنها رمز للجمال والحب والحياة؟ أو أنها تمتلك الصورة التي يتمتع بها الرجل فيكون لها ما له وعليها ما عليه؟

للإجابة على هذه الإشكاليّة سنحاول ان نوجه البحث الميداني الى واجهتين رئيسيتين. في محطّة

ألأولى سنحاول رصد أهمّ خصائص صورة الأنوثة في عيون الرجال. و على واجهة ثانية سوف نبحث من خلالها عن صورة المرأة في عيون النساء.

١ - الصورة المهيمنة للمرأة في عيون الرجال

س. ع صاحب سلسلة مطاعم في عمّان الغربيّة. في الستين من عمره. حاصل على شهادة الثانويّة العامّة. مسلم. ومن سكان عمان الغربية وينتمي الى الطبقة الغنيّة. يقول :

" اكثر ما يهمني في المرأة جمالها، أحبّها ان تكون جميلة بنسبة تسعين بالمئة ولا اتنازل عن هذا الشرط ابداً. كان ابي يقول لي، "يجب ان تتزوّج واحدة جميلة لدرجة ان تسمع مسبّة ابوك بأذنيك " – كناية على الجمال الفائق - . ارفض المرأة السمينة بشكل قاطع فهي لا تشرفك في مظهرها في الخارج ولا تريحك في الداخل. فالسمينات لا يصلحن للمعاشرة ولا يناسبهن اللباس الجميل. طبعا اريدها خلوقة ومخلصة ولكني لا اشترط الحجاب. انا ارى ان تسعين بالمئة من المحجبات فاسدات يشربن البيرة ويعاشرن الرجال خفية. لقد علّمتني خبرتي الطويلة في المطاعم ومراقبة الزبائن ان الحجاب مقرون بالفساد. فكلما زاد الحجاب عمّ الفساد. انا بحكم عملي واقامتي في امريكا لعشر سنوات اتسامح مع نفسي في اقامة علاقات خارج الزواج – يضحك – لكن لا اتسامح ابداً في ذلك مع زوجتي او بناتي واخواتي. هذه طبيعة في الرجل "

خ. م موظف في احدى المكتبات الجامعيّة . في الثامنة والثلاثين من العمر وحاصل على بكلوريوس حاسوب. مسلم واعزب ومن سكان عمّان الشرقيّة وينتمي الى طبقة متوسطة. يقول:

" الجمال بالنسبة لي هو الشرط الرئسي في قبول المرأة. ثم تأتي خفة الدم وحلاوة الروح في الدرجة الثانية. ثم تأتي الأخلاق بالدرجة الثالثة. بالطبع الأخلاق مهمّة ومن يتهاون في تربية ابنته او اخته او زوجته على الأخلاق الصالحة لا يكون رجلاً. لا اتسامح ابداً مع المرأة السمينة لو انتهت النساء عن سطح الأرض لن ارتبط بمرأة سمينة. المرأة الذكيّة هي من تحافظ على جمالها ورونقها طول الوقت لتُبقي على مودّة وحب زوجها لها. المرأة بالنسبة لي لا تصلح لتولّي المناصب العامّة ولا تصلح للعمل خارج المنزل ولم تخلق له. اكثر ما ينفّرني في المرأة الشخصيّة المسترجلة التي تحب القيادة وذات الصوت العالي. فنعومة الصوت والحركة وإكتناز الجسد

بالمعالم الأنثوية والسلوك الناعم الرقيق هو ما يجعل من المرأة بالنسبة لي مثاليّة.، لـــذلك أرى ان على كل امرأة ان تتعلم كيف تكون انثى حقيقيّة لتصبح اماً صالحة وأمرأة متجددة الجمال ".

س. س استاذ يدرّس الشريعة في مدارس اسلاميّة خاصّة ويحمل درجة الماجـــستير فـــي الشريعة. من سكان عمّان الشرقيّة وينتمي الى طبقة متوسطة. وهوفي السادسة والعشرين من عمره ومتزوج. يقول :

" المرأة خلقت لتكون اماً ومكانها البيت. المرأة تتجاوز الحدود عندما تطالب بالمـــساواة مع الرجل، -فسبحان الله - الرجل بطبيعته لا يرضى ان تكون زوجته في مثل درجتـــه او اعلـــى منه. المرأة لو وصلت الى اعلى المناصب تبقى ضعيفة وبحاجة الـــى الرجـــل - فـــسبحان الله - المرأة تحكمها العاطفة اما الرجل فيحكمه العقل لذلك نجد ان الشرع اعطاه القوامة والوصـــاية فـــي كل شيء. انا ارى ان المرأة يجب أن تلتزم ببيتها واطفالها وزوجها فالمرأة في بيتهـــا كالمجاهـــد في ساحة القتال. لا احب خروج المرأة من المنزل فهي فتنة قال فيها الرســـول صـــلى الله عليـــه وسلم،" ما تركت في امتى فتنة أشد على الرجال من الخمر والنساء " كما اني لا اطيق المرأة التـــي تتعامل مع الرجل بنديّة. يجب ان يكون الخضوع والرضا طبعها. فإن لم يكن فلتدرّب نفـــسها علـــى ذلك. يجب أن لا تكون المرأة نزّاعة للسيطرة ولا تنسى بأنها أنثى طائعة لا متكبّرة ومخلصة وغير خدّاعة. وترضى بما قسمه الله لها و تحترم ذوق الرجل ورغباته ولا تدفعه الى التهوّر مـــن أجـــل ارضاء حاجاتها الماديّة. ولا تضيّع حق الرجل بحجة أداء حق الله فطاعة الزوج هي ايـــضاً مـــن طاعة الله ".

إذا كان هناك ما يمكن أن ندعوه صورة نمطيّة متفـــق عليهـــا فـــي خطابـــات هـــؤلاء المبحوثين، فإن ابرز معالم هذه الصورة تختزل المرأة في إطار واحد اصطلحنا على تسميته بالمرأة الفتنة. أي المرأة التي تستمد أهميتها من الجسد. فهي مثاليّة اولاً لأنها جميلة ومغريّة ومصدر متعـــة للرجل. اي أن مصدر اهميتها الأول يكمن في البيولوجي وليس في الثقافي. ثم وفقا لهذا الطبيعي أو البيولوجي تتحدّد أدوارها الثقافيّة ايضاً. فهي أم وهي زوجة. ولا تكون مثاليّة ما لم تـــستوفي هـــذه الشروط اللاّزمة القيام بهذه الأدوار.

فالمرأة المثاليّة قارّة في بيتها لا تغادره وهي التي تشرف على الشؤون الخاصّة من طـــبخ وتنظيف وترعى شؤون الصغار وتراعي رغبات وأوامر الرجل.

فهي مثاليّة عندما تلتزم بالتقسيم الاجتماعي للعمل.هذا التقسيم الاجتماعي اللاّمتكافىء. وهـــي

مثاليّة عندما لا تتعدى حدود الفضاء فلا تتدخل في الفضاء العام. وهي مثالية عندما لا تكون مواطنة أي عندما تكون غائبة وغير مشاركة في الشأن العام. وهي مثاليّة عندما تعترف بـــسلطة الرجـــل فالمرأة الصالحة هي المرأة المطيعة والهادئة والساكتة والخاضعة. فلا تتكلم ولا تنقد ولا تنتقـــد فـــلا تجادل ولا تحتج ولا تثور ولا تتعامل بنديّة فهي ليست نداً للرجل "بالطبيعة " وبالوراثة.

ووفقا لهذه الطبيعة ايضا تتشكل صورة الأنثى في الجسد الذي تشدّ أجزائه شرايين ايروس (Eros) تفتن الرجل وتخرجه عن توازنه وتغريه وتضلله عن طريق الحقّ وتبعده عن دينه. و بناء عليـــه ، فإن من واجبها التحلّي بضوابط الأخلاق والأعراف والقوانين. وهي أخلاق يجب أن تطبّـــق علـــى الجسد أوّلا و بالدرجة الأولى. فالمرأة خلوقة إذا ما غطّت جسدها وغيّبته علـــى الأنظـــار. وهـــي خلوقة عندما تحجب هذا الجسد في نطاق الفضاء الخاص. وهي خلوقة عندما تلتزم بقواعد القرابـــة كما هي موجودة ومتعارف عليها في المجتمع الذي تعيش فيه. وهي خلوقة عندما تقبل بـــأن تكـــون أداة ووسيلة للتبادل بين الرّجال. فالمرأة التي تُحترم هي المرأة التي تكون متأدّبة والمتأدب هو الذي لا يرفض التّراتب بل يقرّ به ويدافع عنه حتى وإن كان ليس في مصلحته. فالعبد المثـــالي أو القـــنّ المثالي أو المرأة المثالية او قل باختصار المهيمن عليه المثالي هو الذي لا فقط يقبل دوره كمهـــيمن علية وإنما يدافع بكل ما لديه عن الغالب وعن المنتصر وعن القويّ ! وهي من وجهة النظر هـــذه، إذ ابتعدت عن هذه الصورة انما تكون قد خرجت عن الأنوثة وعن أصلها وعن الهويّة. وتـــصبح بين بين لا امرأة ولا رجلا !

قيل لأعرابيّ " أتحسن وصف المرأة ؟ قال : *" نعم، إذا عذب ثناياها، و سهل خدّاها، و نهـــد ثدياها، و نعم ساعداها، و التفّ فخذاها، و عرض وركاها، و جدل ساقاها، فتلك همّ النفس و مناها"* (عودة، ٢٠٠٢).

إنّ تلك الصورة الحسّية المتلبّسة بالخطاب الذكوري كما ظهرت في الشعر الجاهلي تستمر الـــى مـــا بعد الإسلام بعهود طويلة لتتجلى بوضوح في عصر العباسيين من خلال حكايات الف ليلـــة وليلـــة. حيث تسيطر صفات الفتنة والجمال على المرأة المرغوبة وتظهر هذه السمات كأدوات رئيسة تستمد المرأة من خلالها سحرها وسلطتها على الرجال. في الوقت الذي تُتّخذ ايـــضاً ذات الـــسمات حجّـــةً لفرض الحبس والإبعاد على النساء.

فصورة المرأة في حكايات الف ليلة وليلة، كما يحللها بو علي ياســـين (١٩٨٢)، فـــي مقـــال حول صورة المرأة في حكايات شهرزاد، سلبيّة في كل الحالات. فهي شهوانيّة وغاويـــة ومغويـــة

وسهلة وبالتالي وجب حجبها وتحصينها وعدم الثقة بها. وهي تكيد وبذلك وجب منها الحذر. وهي ناقصة عقلاً وديناً. فلا تصحّ لها مشورة في الأمور العامّة ولا تصحّ لها شهادة. وهي في مجملها سمات سلبيّة اختصّت بها طبيعة المرأة مقابل ما اختصّ به الرّجل من فضائل تقاس من خلالها الأخلاق النبيلة والاستقامة (ياسين، ١٩٨٢).

وجدير بالقول أن حكايات الف ليلة وليلة تكتسب اهميّة كبيرة من خلال تصويرها لجانب عظيم من التمثلات التي صاغت وبنت وشكّلت صورة النساء في العصر العباسي وما تبعه من أزمنه كما كانت ترتسم فعلا في عيون الناس. فهذه السلسلة من الحكايات لم تكن لمؤلف من الرجال ولا لأديبة من النساء بل هي نتاج جهد جماعي ساهم في بنائه وتأليفه كل الناس وعلى فترات طويلة ومتقطّعة من الزمن.

سيمون دي بوفوار في كتابها الجنس الآخر(١٩٤٩) تقول " **لقد عُرّفت الإنسانيّة من خلال مفهوم الذكورة، وبعدها عرفت الأنوثة من خلال علاقتها بالذكورة. فجاء تعريف المرأة علائقياً من خلال نسبته دائماً للذكر الذي ملك سلطة التعريف. فجسد الرجل هو جسد الإنسان الذي يملك تعريفه الذاتي المستقل والخاص، بينما جسد المرأة هو ما نسج وسيّج وتم بناءهه في عيون الرجال، وهكذا تم بناء صورة الرجل كذات فاعله، وظهرت المرأة بصورة الآخر**" (دي بوفوار، ١٩٤٩).

هذه الصورة، سواء التي ظهرت في ثقافة الإعرابي ما قبل الإسلام أو تلك التي مثلتها صورة المرأة في حكايات الف ليلة وليلة في العصر العباسي، ما زالت حاضرة إلى حد كبير في مدينة عمّان. حيث تستمر صورة المرأة الفتنة آو المرأة الجسد كصورة مهيمنة من خلالها ينظر الرجل إلى المرأة .

فهذا الكائن السّلعة أو هذا الكائن الشّهوة يختزل في حديث المفاتن و الفتنة ويشكّل الجزء الأكبر من الصور والتمثلات الخاصة بالمرأة في خطاب النسبة الأكبر من المبحوثين. وهي صورة جرى تعميمها لدرجة كان من الصعوبة بمكان نسبها الى فئة عمريّة او طبقيّة او درجة تعليميّة محددة. إذ تعددت وتنوعت الفئات التي تحمل تلك الصورة التقليديّة او القديمة للمرأة.

2 - الصورة المهيمنة للمرأة في عيون النساء

م. ع موظفة في وزارة العمل. عمرها اربعة واربعين عاماً وهي جامعيّة من الطبقة المتوسطة العالية ومن سكان عمّان الغربيّة. تقول :

الأنوثة بالنسبة لي امومة. اشعر بالراحة عندما اؤدي واجبي في البيت. واشعر بالسعادة عندما يقدر زوجي الأطباق التي أقدمها ويقدر جهدي في البيت مع الأولاد. الآن في عمري هذا يمنحني زوجي حريّة اكبر من السابق. لمّا كنت اصغر سناً كان يغار علي كثيراً فيمنعني كثيرا من الخروج. اما الآن فأنا اذهب بالسيّارة واتسوّق وأزور جاراتي وصديقاتي. فغيرة زوجي اصبحت اخف ربما بسبب العمر.او لأنه غالبا ما اكون بصحبة احد ابنائي الكبار. الآن هو يخاف على بنتي الجامعيّة اكثر ويبقى بإستمرار في قلق دائم في ذهابها وايابها. فأنت تعلمين كم ان تربية البنات صعبة. فالسمعة اهم للفتاة من كل شيء. فما فائدة الشهادة دون سمعة. زوجي يعمل مهندساً في شركة خاصّة وهو يرى ان عمل المرأة المختلط قد يسبب الفساد بسبب ان المرأة وخاصّة التي لا تتحجّب تغري وتثيروربما تتسبب في تشويش سير العمل. وانا بدوري مقتنعة بوجهة نظره. انا افكّر بإستمرار بالتقاعد. فالمرأة خلقت لبيتها. يحب زوجي ان اتواجد في المنزل بإستمرار ويرى ان الانثى الحقيقيّة هي المرأة الهادئة والصبورة ذات الصوت المنخفض والغير عنيدة. كما انه لا يحب ان اتباطىء عن تلبية رغباته الجنسيّة في اي وقت. كما يحبّ المرأة التي تمنحه (البرستيج) الذي يستحقّه. لذلك اجعل لدخول زوجي الى البيت هيبة خاصة. واشعِر ابنائي انه حدث مهم واعلّم بناتي ان يتعاملن مع ازواجهنّ في المستقبل بنفس الطريقة".

ي. ه تعمل خادمة في إحدى مستشفيات عمّان الغربيّة الحكوميّة. لم تكمل دراستها الثانويّة ومن سكان عمّان الشرقية. تبلغ من العمر سبعة وثلاثين عاما وهي من الطبقة الفقيرةً. تقول :

"المرأة المثاليّة بالنسبة لي هي التي تهتم بشرفها وتخاف على سمعة عائلتها. لا اتسامح مع من تلبس القصير وأعتبرمن تخرج من غير إذن ذويها من زوج او اب أو اخوة او تقيم علاقات بالسر تستحق العقوبة. واعتبرأنّ من يسمح بذلك من الرجال ليس رجلاً.فالرجل الحقيقي هو من يهتم بضبط حريمه ولا يفرّط بشرف عائلته. فالمرأة الغير شريفه لا تسيء لنفسها ولعائلتها فقط بل تجر العار على كل العشيرة ".

ص. ع معلّمة متقاعدة. متزوجة ولديها ست اولاد وهي في الخمسين من العمر. تحمل

شهادة جامعية باللغة العربية وآدابها وهي من سكّان عمّان الغربيّة ومن الطبقة المتوسطة العليا. تقول :

" اعتبر المرأة المثاليّة هي الزوجة الصالحة والأم التي تربي اولادها على الأصول الإجتماعية ***وتشرّبهم تعاليم الدين. لقد انصف ديننا المرأة وأعتبرها كالجوهرة التي يجب أن تخبأ عن عيون الغرباء وضعاف النفوس من الرجال واعطاها حقوق الأم والزوجة. وجعل نفقتها على الرجل كي لا تضطر للخروج بحثا عن الرزق ليحميها من التعرّض للإهانة. انا اعتبر طاعة الزوج واجبة. فلا تعصي المرأة المؤمنة اوامر زوجها وتحفضه في دينه وعرضه وماله. وإذا خرجت مضطرّة فعليها الإلتزام باللباس الشرعي الكامل فلا تجعل من نفسها فتنة للرجال ولا تتعرى كصحن الحلوى المكشوف الذي يستهوي الذباب. تلك هي المرأة بنظري وذلك هو دورها الذي خلقها الله من أجله"***

عندما تنظر المرأة من هذه الفئات الإجتماعية في المرآة لن تجد إلا تلك الصورة التي رسمتها ولوّنتها وأطّرتها لها الثقافة. فالصورة - كما اتفقنا - بناء ثقافي مترسخ باللغة . وأنّ هذه اللغة منذ كان الرجل سيّد الكلام صنع من خلالها صورته وطرد الأنثى من مملكة الكلام لتلوذ بالصمت او بلغة الرجل .

لقد وقع سجن المرأة في لغة الهيمنة فأصبحت أداة من خلالها يتكلّم الرجل.حتى جاء خطابها رجع صدىً لخطابات مفروضة تُعمل العنف الرمزي وكأنه عنف طبيعي فلا تتكلم المرأة ولا تقيّم دورها ومكانتها إلا بالإستناد الى معايير الأيديولوجيا الذكوريّة المهيمنة. فهي تنتقص حقها وذاتها دون ان تعلم او دون ان يتاح لها في ذلك الخيار. تتكلم المبحوثة الأولى عن المرأة المثاليّة بلسان رغبات الزوج وتتكلم الثانية بلسان قوانين العشيرة والثالثة بلسان الدين. هذه النساء تتكلم بكيفيّة لا شعوريّة تعبر عن البناء الرمزي الخفي للثقافة مما يدلّل على قوة وقدرة قوى الهيمنة في الإخضاع والتطبيع دون مواجهة أدنى مقاومة من الطرف المهيمن عليه.

فالعنف الرمزي وفقا لبيير بورديو (Pierre Bourdieu) في كتابه الهيمنة الذكوريّة (١٩٩٨) هو عنف هادىء وغير مرئي ومقنّع فهو يظهر وكأنّه ثقافة ومعرفة وتربية قد نختارها وقد يعتقد البعض أنّها لفائدته ومن أجل نجاحه. والنجاح كما أشرنا سابقا يقتضي فعلا أن تستبطن المرأة هذه التربية أو هذه الثقافة وأن تكون مدافعة عنها ومتعصّبة لها. فبنى الهيمنة تبعا لبورديو (Bourdieu) تختبىء وراء الثوابت والمسلمات. هذه المسلّمات التي تم بنائها تاريخيا تبدو وكأنها نظاما ثابتا سرمديا ولا تاريخيا. وهنا يكمن السر في قوة فعلها وتأثيرها وقدرتها على البقاء

والإستمرار. فلا أحد يستطيع توجيه النقد اليها ومحالة تعريتها بإرجاعها الـــى بنيتهـــا الإجتماعيـــة والتاريخية التي تنتمي اليها سوى هؤلاء الحالمين.

٣ - - صورة المرأة في عيون الحالمين.

م . م محامي يعمل لحسابه الخاص. يبلغ من العمر خمسة واربعين عاما. خـــريج بريطانيـــا وهـــو متزوج ولديه طفلين ومن سكان عمّان الغربيّة. يقول : ***برأيي انّ مجتمعنا فوضوي وغيـــر عـــادل. فهو لم ينصف المرأة كما لم ينصف الرجل. فكلاهما يعيش في حالة من فقدان التوازن. اذكر انني في احد الأيام قرأت أن جولدمائيير رئيسة وزراء اسرائيل في فترة السبعينات كانت تقول " أنـــا لـــن اخشى العرب ما دامو لا يحترمون النظام في ابسط اساسياته، سوف احسب لهم حسابا فـــي اليـــوم الذي يلتزمون فيه بطابور الخبز او الحافله. لقد درست في انجلترا ورأيت أن اهم مـــا يميّـــز هـــذه المجتمعات هو النظام واحترام الفرد ذكرا كان او انثى على اساس المُوَاطنه. كم يؤسفني مـــثلاً ان ارى أن بعض الإصدقاء او الأقارب يعاملون زوجاتهم بنوع من الفوقيّة او الإنتقاص. مع انـــي ارى أن الفضل في نجاح الكثير من الأسر او حتى نجاح الرجال غالبا ما يكون مؤشـــرا علـــى حـــسن تدبير المرأة وقدرتها على الإدارة. وهذا الرأي يندرج على امثلة ونماذج كثيرة مـــن الاســـر التـــي اعرفها سواءا التي تمثّل نماذج حيّة ومعاشة او تلك التي عهدناها على زمن ابائنا وأجـــدادنا. انـــا مثلا نشأت في اسرة كان الآمر الناهي والمدبر والضابط والرابط فيها شخـــصيّة امـــي رحمهـــا الله وليس ابي. أذكر ان الكثير من رجال عشيرتنا كان يقصدها في حل المشاكل وطلـــب النـــصح فـــي المسائل الشخصيّة او العامّة. وأنا اليوم اعتمد على زوجتي كثيراً في معظم المسائل، ولا اجد مـــن داعي لإنكار دورها او الإنتقاص منه لأي سبب كان. الرجال تكابر كثيرا ولا تنظـــر الـــى الواقـــع. وهنا انا لا اقول ان النساء بعامّة اقدر من الرجال او العكس، بل ارى انـــه كمـــا يوجـــد رجـــال لا يصلحون لشي هنالك نساء كذلك والعكس صحيح. وقصّة تفوّق الرجال تلك ليست اكثر من اكذوبـــه والدليل على ذلك إبداع الكثير من النساء على الرغم من تضييق المجتمع والعوائق والحواجز التـــي تضعها الذكور. انا وزوجتي اصدقاء وشركاء ونحن متعاونون ومتقاسمون في الأعمـــال المنزليّـــة وفي كل شيء.***

ن. ب استاذ جامعي في الستين من العمر. متزوج من اوروبيّه وله منها ولدين. قضى جـــزء مـــن

حياته في المانيا وهو الآن مدرّس في احدى الجامعات ومن سكان عمان الغربيّه. وينتمي الى الطبقة المتوسطة العليا. يقول :

المرأة المثاليه بالنسبة لي هي التي تعتمد على نفسها . انا احب المرأة التي تكون متعدده اي التي تجمع بين التراث والحداثة تحترم التقاليد وتكون حديثه بالوقت ذاته فذلك بالنسبة لي دليل على نظجها . احب المرأة المثقفه التي تعرف الكثير وتقرأ وتطوّر ذاتها . اكره نمط المستهلكه القشوريّة . المرأة الأردنيّة لا تمثل بالنسبة لي نموذجا واحدا . فهناك نموذج المستكينه والخاضعه وهنالك نموذج المرأة السخيفه والتي لا تهتم الا بشكلها وهندامها وهنالك نموذج المرأة القويّه او الواثقه بنفسها والمثقفه، وهو النموذج الذي احترمه .

وبشكل عام انا ارى ان المرأة الأردنيّة سلبيه تجاه نفسها . لماذا لاتستطيع المرأة اخراج جريده نسويه مثلاً؟ اوان تمثّل نفسها في البرلمان؟ جزء كبير من خضوع المرأة هو بإرادتها هي . أنا اؤمن تماما ان المرأة يجب ان تكون ندّاً للرجل وارى انّ في المرأة صفات قد تفوق الرجل . المرأة بنظري تصلح للقياده والسياسه وكل الأعمال . انظري الى اوروبا كيف أن المرأة استطاعت بعد الحرب العالميه الثانيه وبزمن قياسي أن تنافس الرجل في كل الميادين .

ل . ه مهندس كهربائي ستة واربعين عاماً.خريج الإتحاد السوفياتي سابقا. غير متزوّج عضو في الحزب الإشتراكي الأردني. له بعض الكتابات النقديّه المنشورة في المجال الإجتماعي و السياسي. وهو من سكان عمّان الغربيّه.

الحريه بالنسبة لي هي ما يلزم المرأة لكي تحقق ذاتها . المرأة التي لا تعتمد على أبيها او زوجها بنظري مثال للمرأة الحرّه وهي تشكل بالنسبة لي المرأة المثاليّه واعتقد انه بدون هذه الحريّه لن تحقق المرأة شيئاً . انا اؤمن بالمرأة كإنسان بداية ولا انطلق في تقييمها من تصنيفات دونيّه مسبقه . ولا اعتقد انني يمكن ان اجعلها أداة لمتع عابره . انا اؤمن بالحب والاحترام اولاً . انا لا احترم من تجعل من نفسها شيء او أداة لمتعة الرجل فقط . المرأة التي تهتم بمظهرها وتبالغ في ذلك تريد ان تجذب الرجل من خلال جعل نفسها أداة متعه وهي بالنسبة لي مبتذله ورخيصة وتستهين بنفسها . واذا اعتقدت ان تبرجها سوف يذهب بعقل الرجل الواعي والمثقف فهي سخيفه وساذجه . تجذبني المرأة بعقلها وعمق تفكيرها . وبالطبع يغريني الجمال ولكني لا اضعه اساسا للعلاقات الناجحه . المرأة الجميله دون شخصيّه وعقل كالسلعة التي تستهلك لمرّة واحده . بالطبع

احبّذ ان تجتمع بالمرأه صفات الجمال والثقافه وقوة الشخصيّة معا . فليس كل امرأه بالنسبة لـي موضوع رغبة فأنا انجذب بعقلي وليس بغرائزي. واؤكد لك ان الإنجذاب الناتج عن رغبة غريزيّة بحته دون عواطف او انجذاب روحي يفقد العلاقة الإنسانية معناها ويحولها الى شكل اشبه بالحيوانية. لقد انتهت تجربة زواجي بالفشل لأني لم اجد الحد الأدنى من التفاهم والعواطف الرفيعه بيني وبين زوجتي السابقة، على الرغم من حرصي على الزواج من جامعيّة. كنت اعتقد ان المتعلّمه تستطيع ان تفهم الرجل المثقف ولكني اكتشفت اني كنت واهما جدا. فتلك المرأة على الرغم من التعليم والانخراط في العمل والمظهر الراقي في اللباس بقيت حبيسة افكار الجواري. فهي لا تتقن من فن التعامل مع الرجل الا طرق التحايل والكذب والاستغلال . ولا تؤمن بدور للرجل سوى ما يخص توفيرمتطلباتها ومصاريفها التي في معظمها تظاهريّة ومن اجل التباهي بين الناس. ولا تفهم من دور المرأة الا تنظيف البيت ورعاية الأطفال والتزيّن السخيف في المظهر. بالنسبة لي احمد الله اني لم ارزق بأطفال حيث كان الفكاك اسهل بكثير.

س. و مساعد بحث وتدريس في إحدى الجامعات الخاصّة في مدينة عمّان. في الخامسة والثلاثين من العمر.غير متزوج. متخصص في أدب اللغة الإنجليزيّة. ويحضر لرسالة الدكتورا في جامعة القاهرة. وهو من الطبقة المتوسطة ومن سكان عمّان الشرقيّة. يقول :

الحياة بالنسبة لي هي إمرأة. والسعادة بالنسبة لي حب اتقاسمه مع إمرأة تفهمني وافهمها. الرجل والمرأة نصفان لروح واحده وأن تحب يعني أن تحترم من تحب. لا اؤمن بعلاقة ينقصها الإحترام. أنظري الى التاريخ. كم من الشعراء الذين هاموا على وجوههم وماتوا حباً بإمرأة وما زالت اشعارهم خالدة الى اليوم. أرى أن كل من ينكر قيمة المرأة يمارس الكذب على نفسه اولا ثمّ على الناس. لن اتزوج حتى اجد امرأة احبها لمعناها وشخصها، امرأة تفهم كيف تكون شريكة للرجل لا حريماً تابعاً له.

ج . و صاحبة صالون تجميل. عمرها اثنان وثلاثون عاما. حاصله على شهادة الثانويّة العامّة. مطلقة ولديها طفل واحد وهي من الطبقة المتوسطة العاليه ومن سكان عمّان الغربيّة. تقول :

ارفض الطريقة التي يتعامل بها المجتمع مع المرأة وأشعر بمرارة الظلم كلما اصطدمت بحقيقة اننا جنس مستضعف ومحكوم للعادات والتقاليد والقانون. انا الآن مطلّقة ولدي طفل والده هارب من البلد ومطلوب للعدالة في قضايا إختلاس وفساد. ومع ذلك اجد ان كل معاملاتي تتعثر ولا تتم

بسبب اني مطلّقة. فأنا لا استطيع ان اضع حساباً بإسم ابني دون ان يكــون لوالــده الــسلطة فـــي تفريغ هذا الحساب متى شاء، كما لا استطيع أن اصطحب ابني في رحلة الى خارج البلاد دون إذن طليقي الذي لا اعرف اين هو. مع انّي متكفّله بكل مصاريفه ومسؤولة عنه مسؤوليّة كامله. يعنـــي أنّ ابني هو إبن ابيه ولا املك من امري شيئاً. ارى ان المرأة الأردنيّة مظلومـــة ومغلـــوب علـــى أمرها، لقد كان سبب طلاقي اني لا ارضى بالظلم او الذلّ ولا اؤمـــن أن المـــرأة يجـــب أن تكـــون خاضعة. لماذا اخضع لرجل يحاول دائما ان يفهمني انه ارفع مني مكانة او أنّي كالقاصر المحكـــوم بسلطة الوليّ او الوصي. انا ارفض هذه السلطات بل لا اؤمن بها اساساً. لقد كنت اقدر منـــه فـــي كل شيء. والدليل على ذلك انه تخلّى عن ابنه وعني ولم يكن يتحلّى بالمـــسؤولية الكافيـــة حيـــث انتهى امره كمطارد ومطلوب للعدالة.

س. ب مديرة شركة إنتاج تلفزيوني. حاصله على شهادة الماجستير في إدارة الأعمال وهـــي فـــي الثالثة والخمسين من العمرومن سكان عمّان الغربيّه وتنتمي الى الطبقة الغنيّة. تقول :

" إن المرأة الأرنيّه لا تستطيع أن تحصل على حقوقها المهضومة إلاّ اذا كانت مـــستعدّة لخـــسارة الكثير من سمعتها ومن الناس المقربين لها. أي انها سوف تدفع مقابل تلك الحريّة ضـــريبة غاليـــه جداً. انظري ماذا حدث لبعض اللواتي ترشحن للإنتخابات عندما وقفن فـــي وجـــه المجتمـــع. لقـــد خلقت كل واحدة لنفسها جيشاً من الأعداء. تعجبني (س) من اللواتي تحدين المجتمـــع وتجـــرأن على تجاوز الكثير من الخطوط التي يعتبرها المجتمع حمراء. لأن تلك الشخصيّة لم تكن كباقي مـــن حملن راية التحرير مقابل ما تحصّلن عليه من اموال او مواقع قياديّة في الحركات النـــسائيّة، مـــن الببغاوات اللواتي يرددن كلاماً لا يفهمنه اصلاً. ولم يخرجن اصلاً إلاّ الى حريّـــة القـــشور، فكـــنّ رائدات في التبرّج والإنحلال على اعتقاد ان ذلك هو النموذج المطلوب للمـــرأة الحديثـــه. أرى ان هذا النموذج من النساء اساء لكل حركة تحرير النساء.

ن. م مساعدة مديرة في إحدى مدارس عمّان الشرقيّة.تحمل درجة البكلوريوس في مـــادة الأحيـــاء. تبلغ من العمر واحد وخمسين عاماً وهي من الطبقة المتوسطة. تقول :

إن المرأة في الوقت الحاضر مظلومة أكثر من السابق. تلك المرأة التي خرجت للتعليم والعمـــل لا لتتساوى مع الرجل ولكن لكي تزيد فقط من اعبائها. فدور المرأة التقليدي لم يتغيّر عليـــه شـــيء. فهي مهما قدّمت او تقدّمت تبقى دائما في الدرجة الثانية. وتُمـــارس عليهـــا كـــل انـــواع القهـــر

الإجتماعي. تلك المرأة التي تدبّر وتدير وتنشىء الاجيال بقيت وراء الكواليس دائما حتى وإن كانت تصلح للقيادة اكثر من الف رجل. فكم من سيدة خاضت تجربة الإنتخابات وفشلت فقط لأنها إمرأة. أنظري الى حق الزوج المطلق وصلاحيّاته في إنهاء الزواج بكلمة صغيره. او حقّه في الزواج من اربع. كم من النساء حصّلت حقها في الميراث؟ أنظري الى حق الرجل في التحكم بحريّة المرأة وحركتها. اعرف الكثير من النساء اللواتي لا يأتمرن بأمر الزوج فقط وإنما تكون خاضعة حتى لأبنائها الصغار. بالطبع انا لست ضد الرجال انفسهم ولا اقف منهم موقفا معادياً، انا ارى انهم مثلنا تماما يعانون، فتلك الادوار فرضتها عليهم الثقافة كما فرضتها على المرأة. كم اشفق على الرجل الذي تربى في ظل ثقافة اعطته دور القائد والحامي والمسؤول وحمّلته اوزار تلك المسؤوليّة، ثم جائت لتضاعف مخاوفه وهواجسه عندما اخرجت المرأة من دائرة الحريم من خلال التعليم والعمل وكل التغييرات الحديثة. وتركته في حيرة من امره، فهو صاحب السلطة والمسؤوليّة ولكن هذه المرة على نوع مختلف من الحريم، حريم لم يعد من السهل ضبطه بسهولة داخل حدود المنزل كما كان يتم في السابق، ها الرجل اصبح ايضا ضحيّة مفاهيم قديمة وواقع جديد يقفان على طرفي نقيض. هو كالمرأة في مجتمعنا يعيش حالة قاسية من الفصام. الوم الرجل احياناً عندما اشعر انه لا يرغب في التغيير عن وعي، ويبدو وكأنه في حالة من التواطىء مع الثقافة التقليديّة بما منحته له من امتيازات السلطة في الوقت الذي يظهر حداثيا ومستفيدا من الحداثة.

إنّ هذه الأصوات التي تغرّد وحدها بسماء عمّان هي بمثابة الطيورالتي خرجت عن السرب. وهي أصوات نادرة ومحدودة جدّا على مستوى العدد. حيث أنّه إذا ما أردنا إن نمثّلها رقمياً، فإنّ نسبة هؤلاء الحالمين لن تتجاوز على أية حال العشرة بالمائة من نسبة المبحوثين. وهم في الجملة من فئات اجتماعيّة على درجة عالية من الثقافة، إذ أنّ معظمهم يتكلّم ويكتب بأكثر من لغة وهم في الغالب متخرّجون من كليّات وجامعات مرموقة بأوربا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية وهم تبعا لذلك ينتمون الى هذه الشرائح من المثقفين والمبدعين والناشطين على مستوى السياسة والمجتمع المدني او من المهمّشين من ذوي الإتجاهات الحزبيّة المعارضة.

وعلى الرّغم من قلّة هذه الفئة عدديّا، فإنّ لها من الثقة في النفس ومن الشجاعة ومن الطموح ومن الحلم ما يدفعها ان تقف وحدها ضدّ الجميع، فهي قد أتت لتواجه العالم. وفي مواجهتها للعالم، تريد أن ترسم تبعا لذلك صورة مغايرة للصورة التقليديّة المهيمنة للمراة في السّاحة العامّة. فهذه

الفئة الحالمة هي فئة لا مبالية ومتمرّدة ورافضة للإنحباس داخل الأطر التقليديّة لتمثّل المرأة. فالمرأة بالنسبة لهؤلاء الحالمين من الجنسين لا يمكن أن ننظر اليها ابدا كسلعة او كشهوة أو كمتعة أو كفتيش ولا يمكن في ايّة حال من الأحوال أن نختزل دورها في الأمومة وما يتطلّب ذلك من أعمال شاقة ومضنية لإعادة انتاج الطبيعة من ولادة ورعاية للأطفال وطبخ وكنس وتكريس عمر كامل للشأن الخاصّ.

وهي في مقاومتها للهيمنة وما تفرضه هذه الأخيرة من أدوار وتمثلات للمرأة، تستعير هذه الفئات الحالمة من منظومة الحداثة خطابها النهضوي المبني على كل ما يتقاطع مع مفهوم حقوق الإنسان من مساواة وحريّة وديمقراطيّة وانشغال بالشأن العامّ وبالشأن النسوي بوصفه جزءا لا يتجزء من مفهوم التنمية الشّاملة ومن حلم النهضة الكبير.

في حمار الحكيم، يبين توفيق الحكيم كيف ان بطل الرواية المثقف يرفض الزواج من مصرية أي من بنت البلد ويفضّل الوحدة والانعزال على الحياة مع زوجة لا تفهمه. فالمرأة المصريّة، على حد تعبيره، خرجت من سجنها المادي من خلال التعليم والعمل والسفور. ولكنها ما زالت رهينة سجنها الرّوحي، فهي لم تغادر سجن الحريم المعنوي دون ان تشعر، وهو يصفها بأنها ما زالت عاجزة حتى عن الحبّ الرّفيع بسبب قصور مداركها المعنويّة وإستمرار آلات التطبيع الضخمة في انتاج نساء على نفس الشاكلة، فهي برأيه تفتقر الى نموذج السيّدة الفاهمة المتفهمة ذات الحس والذوق في الفن والادب.

فالسيدة برأيه هي التي تجري في عروقها دماء الحريّة والسيادة وبالتالي هي دائمة الشعور بأنها تحمي شيئا ثمينا او تدافع عن إنسان كما هو الحال في الغرب حيث أن المرأة الغربيّة، لأسباب تاريخيّة وسوسيولوجيّة عميقة، تكون، على حدّ قول توفيق الحكيم، حاملة لمشروع التنوير والجمال والتميّز والتألّق. وهو بالتالي يطالب المراة المصريّة بالخروج من الحريم الرّوحي ونبذ ما علق بها من آثارلهذا السّجن الكبير.

من هذا المنطلق، لا يكفي ان تعمل المرأة خارج البيت وتكتسح الفضاء العامّ وإنّما يجب ان تكون حاملة للمفاهيم التي من شأنها تحرير روحها وعقلها من قيود الهيمنة وحدود التقييد وتؤمن بنفسها كذات فاعلة وقادرة على التاثير.

من هنا نفهم أنّ هذه الرؤية الحالمة التي تحدّث عنها توفيق الحكيم (١٩) لا تمثّل فقط رأيه الشخصيّ بقدر ما تعبّر عن معاناة الفئة المثقفة والحالمة من الشباب الذين تأثرو بقيم الحداثة

وآمنوا بدور المرأة وقدرتها على المساهمة في تسيير الشان العام والمشاركة الفاعلة فـــي جميـــع شؤون الحياة. هذا الخطاب الحالم هو ما اجبر المهندس على الطلاق، كما جعل الأســـتاذ الجـــامعي يؤخر مشروع زواجه الى حين يلتقي النموذج الذي يحلم به من النساء.

كان كل الذين اتّبعوا مثل هذا الخطاب يتخذون من إسلوب المرافعة طريقة في الكـــلام. حيث كان يغلب على طريقة حديثهم أسلوب الدفاع تارة والإســـتعانة بـــالمنطق او تقـــديم الحجـــج والبراهين تارة أخرى. وهو الدليل على ان كل من تحدّث من هذه الفئات كان مـــدركاً لحقيقـــة انـــه يحاول ان يُسمع صوتا خافتاً في ظل اصوات قويّة ومهيمنة كتلك التي تعبّر عن رؤية الإقتـــصاد المحلّي او التي تعمل جاهدة على صناعة التقليد أو تلك التي تحيلنا الى حداثة زائفة تجهد في بنـــاء نماذج من النساء لا همّ لها الا ان تجعل من جسدها اداة مستهلِكة ومستَهلَكه.

ولا يكاد يظهر فرق بين خطاب الرجال والنساء من هذه الفئة على مستوى المضمون بقدر ما ظهر على مستوى الشكل حيث اتخذت النساء وضعيّة الدفاع والتنديد والمطالبة بينما وقف الرجـــال كأنصار مؤيّدين ومناصرين ومتضامنين.

ومهما اتّسع هذا الإختلاف بين الجنسين في الشكل وطريقة القول، فإنّ هذا الخطاب على أيّة حال يبقى معبّرا على تجربة حالمة مثلها مثل تجربة السرياليين او حركة الهبي. وهي تجربة تبحث عن رؤية أخرى غير هذه الرؤية المهيمنة وتفتّش عن نموذج آخر للمرأة وعن صناعة رؤية جديدة تمكنهم من تعطيل الهيمنة وزعزعة كيانها.

من هنا تاتي بالنسبة للحالمين اهمّية تجربة الشعر العذري. إنّه لمن الملفت للنظـــر أن يقـــع خلق المرأة الآلهة في بداية العصر الأمويّ لا في مدن الحجاز وانّما في القرى والبوادي ولا مـــن الأغنياء وأصحاب الجاه والسلطة وإنّما من مزارعين بسطاء ومن بدو يعتمدون عن الحلّ والترحال أو بعبارة أخرى من أناس مهمّشين اقتصاديّا واجتماعيّا وسياسيّا كهؤلاء الشعراء من بني عذرة.

فالمرأة في هذا الشعرهي المركز وهي الأساس الذي من خلاله تُوزّع المعاني على الأشياء وبواسطته يعرّف الرجال. فكان مجنون ليلى وقيس للبنى وجميل لبثينة وكثيّـــر لعـــزّة... (لبيـــب، ١٩٧٤)

ومن هنا أيضاً جاءت أهميّة البحث في هذا النوع مـــن الحـــبّ الـــذي عُـــرف بالحـــبّ "الكورتوازي" أو الحبّ الرفيع أو الحبّ العذريّ لا بمعنى النسبة الى بني عذرة بل بمعنى أنّه حـــبّ متسام وعال وحامل لرؤية مغايرة تماما للحبّ الإباحي.

وهو حبّ نشأ في القرن الثّاني عشر في البلاط والقصور وأمـــاكن الغنـــاء والتـــرف وعلى يد الملوك والأمراء والنبلاء والأسياد. وجاءت صناعته كردّ مباشر على مؤســـسة الـــزواج وعلى ما آلت اليه وضعيّة المرأة في إطار هذه المؤسّسة حيث كانت تعتبر كأداة وكوسيلة للمحافظـــة على الأراضي وعلى الملكيّة.

فهذا الحب خارج مؤسّسة الزواج الإقطاعي هو بمثابة ردّ الإعتبار للسيّدة الشريفة التي يجب أن تحبّ من بعيد ولذاتها، كإلالهة أو كنبيّة أو كقدّيسة. والمرأة هنا كمـــا هـــي فـــي الحـــبّ العذري تمثّل الأساس والرّكيزة. والرجل المحبّ يصبح أداة ووسيلة لتلبية أوامر هذه الـــسيّدة التـــي تأمر وتنهي ولا تعطي ثقتها الاّ لمن هو جدير بها أي الاّ للفارس المقدام الذي يقوم بالمعجزات لنيـــل رضاها والذي يكون خادما مطيعا لها وخاضعا لأوامرها على حد تعبير (دي روجمون). (عبود، ٢٠٠٢).

إن هذه التجارب تدل بما لا يترك مجالا للشك أنّ صورة المرأة الرفيعة والبعيـــدة عـــن إســـقاطات التشييء لم تكن نتيجة حتميّة لفلسفة الحداثة فقط. بل أن هنالك تجارب تاريخيّة لمجتمعات وعـــوالم مختلفة قدّمت ما يكفي من البراهين للتدليل على انّ المرأة ليس لها طبيعة ثابتة تستمّد منها تعريفهـــا، بل لها تاريخ يتغيّر بتغيّر الظروف والأزمان والأحوال. وأنّ بإمكان هؤلاء الحالمين اقتفاء اثر هـــذه المرأة الرفيعة كما صوّرها لنا الحب العذري وكما رسمها لنا الحبّ الكورتوازي او كما بشّرت بها حداثة الأنوار، حتى يتسنى لهم تعطيل هذه الصورة المفروضة فرضا من الهيمنـــة علـــى المـــرأة العمّانية أو على الأقلّ ارباكها.

خاتمة الفصل

أن الصورة التي ترسم للمرأة وكذلك للغة كانت وما تزال هي الدليل والمؤشر على حالة المجتمعات. فعندما تزدهر المجتمعات ترتفع قيمة المرأة فيها وتصبح صورتها اكثر تألقاً وإشراقا وتبدو رمزا للحب والجمال والأناقة وكل المعاني الإنسانيّة السامية. وتصير اللغة أداة للنقد والخلق والإبتكار. والعكس صحيح، عندما تتأزم المجتمعات وتتكسر وتفتقد ثقتها في نفسها ، عندها، تصبح المرأة كما تصبح اللغة فضاء عموميّا تقوم فيه جميع انواع الهستيريا برقصات بهلوانيّة وبألعاب سحريّة من أجل أن تكبّل اللغة فلا كاريكاتور ولا ضحك ولا شعر ولا ابداع كما يتمّ اقصاء المرأة من الشأن العام وتستعمل آليات كنّا قد تعرّضنا الى بعضها لتغييبها وتهميشها ذاتا وجسداً.

ولا غرو أن نلاحظ من أنّه، رغم أصوات الحالمين ومقاومتهم الصّامدة أو رغم زقزقة هذه العصافيرالخارجة عن السرب والمرفرفة في سماء عمّان، فإنّ الصورة المهيمنة ما زالت قائمة ولم يصبها أيّ عطب يجعلها تتعطّل وتنشقّ على نفسها أو ترتبك وتضطرب.

فصورة المرأة ما زالت على حالها لم تتغيّر وما زال الرأي العاديّ بمدينة عمّان ينظر الى المرأة نظرة قاصرة تختصرها في الطبيعي ويرجعها في كل مرّة الى الشأن الخاص من دون ان يتساءل ولو مرّة واحدة على مساهمة المرأة في البلدان المتقدّمة في صناعة المعرفة والعلم وفي وفي تسيير الشأن العام وصناعة السياسة وخلق المجتمع المدنيّ.

الخاتمة العامَة للدراسة : من الإغتراب الى الإستقلاليّة النسبيّة

"هذا الجسد الّذي هو جسدي إنّه ليس بجسدي، لا بل إنّه جسدي. هذا الجسد الغريب إنّه وطني الوحيد، إنّه منزلي و بيتي و مقامي. هذا الجسد، عليّ أن أقوم بغزوه من جديد لإخضاعه لإرادتي و السيطرة عليه.

جين هينرارد (لوبروتون، ٢٠٠٥)

" كانت جدتي تقول: "إنّ الجسد عندنا يشبه إلى حدّ بعيد الصّندوق الّذي تحمله العروس من بيت أهلها إلى بيتها الجديد. فهذا الصّندوق هو ملكها الخاصّ و بيت أسرارها و لها أن تغلقه متى تشاء و تفتحه متى تشاء و كما تشاء و لمن تشاء. لمّا اتذكر ما كانت تقوله جدتي اقول "إنّه اعتقاد جماعيّ مريح إلى حدّ كبير. لا بل أنّه حلم لذيذ لملايين من النّساء المستضعفات في الأرض اللآتي لم يتحكّمن و لو لدقيقة واحدة طوال حياتهنّ في أجسادهنّ. أو قل إن شئت أنّه وهم لكنّه وهم جميل يحملنا إلى الاعتقاد بأنّنا أسياد أنفسنا و بأنّ هذه الأجساد الّتي نحملها هي فعلا أجسادنا وهي فعلا لنا حتى و إن كانت في الواقع بساتين جراح و مواطن حروب لقوى اجتماعيّة متصارعة. إنّه وهم لكنّه وهم جميل يجعلنا ننسى و لو لوقت قصير بأنّ أجسادنا كانت و ما تزال وكرا لكلّ سلطة و لكلّ خطاب و لكلّ هيمنة و لكلّ ارهاب"

لقد إنطلقت الدراسة اساسا من فكرة ان علاقة الحداثة بالأصالة منذ أن تأسست في بداية القرن التاسع عشر كانت وما تزال علاقة صراع ومواجهة اكثر منها علاقة حوار وتثاقف. وأن هذا الصراع تجلى في ابلغ صوره على مستوى الثقافي على أساس أنّ الثقافة هي آخر قلعة وآخر خندق وآخر ملاذ يمكن أن يتمترس وراءه الفرد و تختفي وراءه الفئات الاجتماعية بعد هذا التهديم الذي لا يرمّم على الجانب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وبعد هذه الضربات الأليمة والموجعة التي سدّدتها الهيمنة للاقتصاد المحلي.

فظهر هذا الصراع على أشدّه بمدينة عمان بين حداثة تتحدّى وأصالة تقاوم، بين حداثة تسعى إلى خلق مفهوم الفرد وما يترتب عليه من استقلالية وحريّة ومواطنة ونسبية وحقّ الاختلاف وبين

أصالة تجد نفسها في تحدٍ صعب وفي دفاع مرير عن فلسفتها ورؤاها المتمثلة في الجماعة وما تحمله هذه الرؤية من قيم تعزز التضامن واللحمة والاندماج على حساب الفرد والفردانية وما يترتّب عن ذلك من احتشاد واحتفال واحتفاء بمفاهيم الكرم والشرف والثأر والإيثار والعقة...

إن فرضيّة أنّ الحداثة جائت بفكر التنوير وحملت راية العلم لا يمكن ردّها أو الشك فيها. ولكن علينا أن لا ننسى أنّ الحداثة وبدعم من العلم أرادت أيضاً أن تهيمن. فالعلم وإمتلاك المعرفة والقدرة على فك الرموز وتقديم الحلول وفرضها هي في حدّ ذاتها سلطة وأداة للسيطرة. فالحداثة لم تأتي لتبني فقط، بل جاءت لتهدّم وتدمّروتهيمن.

وهذا ما أثبتته بوضوح الكثير من الدراسات التي قامت بوصف هذا التدمير الذي لا يرمّم. ففي الإنبتات وهو من البحوث الذي أصبح يعدّ من الدراسات الكلاسيكيّة في السوسيولوجيا والإنتروبولوجيا، بيّن بيير بورديو (Pierre Bourdieu) وعبد الملك صيّاد (١٩٦٤)كيف عملت الهيمنة على ضرب الاقتصاد المحلّي من تدمير لزراعة الفلاحين وإلغاء لملكياتهم الجماعيّة وبلترتهم وتهجير للبدو وتوطينهم وإجبارهم على الاستقرار لتسهيل مهمّة المراقبة والاحتواء والتدجين.
ممّا لا شكّ فيه ولا جدال من أن الرّأسمالية أو قل اقتصاد السّوق أو الإمبريالية التي تحاول في كلّ مرّة أن تعرّف نفسها بما ليس هي وأن تقدّم مشروعها على انه التقدّم والتطور والأنوار والحداثة ومجتمع المعرفة ومجتمع العالم أو العولمة، ممّا لا شكّ فيه من أن هذه الهيمنة قد أحدثت شروخا وتصدّعات هائلة على مستوى الجانب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي من الإقتصاد البسيط أو الاقتصاد المحلّي.

ومن الملاحظ أن هذا الصراع الهائل بين الأصالة والحداثة ما زال على أشدّه على مستوى القيم والرؤى والمعاني والتمثلات أي على مستوى الثقافة. فما زالت قوى التقليد تواجه وتجابه وترد عن طريق إعادة انتاج الاصالة والتراث والتمترس وراء القديم بطرق وأساليب مختلفة و بأشكال عنيفة وهستيريّة أحياناً. وما زالت مدينة عمان متأرجحة في حالة ترقب قد طال بين أصالة مريضة فقدت توازنها وحداثة تبدو قريبة ومتاحة ولكنها لم تأتي.
لقد إنصبّ اهتمام هذا البحث على دراسة المرأة كجزء من رهان هذا الصراع بين التقليد والحداثة في مجتمع مدينة عمّان لإعتبارات كان منها أن تلك العاصمة مثلت كغيرها من المدن العربيّة مسرحا غنياً لتجلّي الظاهرة. فهي مدينة مفتوحة على الحداثة والغرب وإقتصاد السوق وفي الوقت ذاته متأصلة في التراث وقيم الأصالة والتقليد. لذلك كان بحثنا في المرأة يركّز على جزء ولكن

ضمن كلّ. اي على عمليّة الصراع بين نظامين يحاول كل منهما إجبار الآخر على الاستقالة والتخلي ويحاول كلّ منهما ترك بصماته وفرض معانيه ورؤاه ورواياته وأساطيره وطقوسه على هذا الفضاء العموميّ المتنازع عليه أي على جسد المرأة لكسب الرهان وحسم الصراع.

لقد توصلت الدراسة الى نتيجة كبرى مفادها أن المرأة في مجتمع مدينة عمّان بقيت على الرغم من إمتثالها لآليات الحداثة وإنخراطها في ميادين جديدة في التعليم والعمل، تمثل على الأغلب حالة من الغياب على مختلف المستويات. ونخص بالذكر هنا المحاور الأربعة التي تم تناولها والتركيز عليها في هذه الدراسة. والتي تمثلت في التعليم والعمل واللباس والجسد والصورة.

فعلى صعيد التعليم والعمل نجد أن المراة العمّانية التي قطعت خطوات كبيرة بإتجاه التعليم رجعت بعد التخرج الى البيت لتتفرغ الى دور الأم. وأنّ من خرجت من نساء مجتمع الدراسة الى العمل لم تتعدى ذلك الدور. حيث اشتغلت على الاغلب أمّاً ولكن باجر وخارج المنزل. إذ عملت معلمة وحاضنه وممرضة وخادمة وطبيبة ملتزمة في ذلك كلّه بالتقسيم الاجتماعي للعمل ضمن الأدوار والوظائف والفضاءات " الشرعيّة " الخاصة بالمرأة. وهي وإن عملت في حالات قليلة في المجال العام أو السياسة إلا انها لم تنافس الرجل على المناصب العالية والرفيعة. وإن من تمكّنت من الوصول الى بعض الوظائف العالية لم يكن ذلك بجهدها الخاص أو بتزكيةٍ ودعمٍ من المجتمع بل أُقحِمت في ذلك الفراغ إقحاما وبدعم من الدوله بإستثناء حالات خاصة وقليلة جدا. لتبقى الساحة العامّة حكراً على الرجال. ذلك أنّ آليات القولبة والتطبيع ضمن الهندسة الإجتماعيّة لتقسيم الأدوار ما زالت تعمل بقوّة من خلال المدرسة والزواج والفضاء والخطابات التقليديّة. وأن هذا الخطاب يلاقي الدعم والتأييد من النساء والرجال على حد سواء. وبالتالي فإن مشروع المرأة المواطنة بقي ضعيفاً وخجولاً لا يظهر إلاّ من خلال بعض الخطابات الحالمة والمتمثّلة بفئة قليلة كانت تمثلها على الأغلب بعض النساء من ذوات التعليم العالي وفئة قليلة من الرجال المثقفين ومن طبقات متوسطة او عالية ومن سكان عمّان الغربيّة.

اما على مستوى الجسد فقد بينت الدراسة أن كفة الجسد الممتد، هذا الجسد الغائب والمؤيّد والناطق الرسميّ باسم الأصالة والمحلّي هو الجسد الأكبر والأوسع انتشاراً والأقوى هيمنةً بين جميع الطبقات والفئات على الإطلاق. وهو وإن اختلفت درجة استبطان معانيه وتمثلاته وتجليّاته على مستوى الممارسه فأنه يبقى الجسد الشرعي السائد في مجتمع الدراسة. هذا مع ضرورة التنبيه الى حقيقة أن مجتمع الدراسة لم يخلو من انماط متباينة من الأجساد التي تعدّدت بتعدّد الرؤى والتمثّلات

لجسد المرأة في مدينة عمّان. حيث تم الخروج بثلاث تصنيفات رئيسيّة للجسد مثلت التوزيع القـــائم للمعاني الثقافيّة المختلفة بناء على أن الجسد حقيقة تاريخيّة يتم بنائها عبر آليـــات وقنـــوات الهيمنـــة وأدواتها.

لقد بيّنت الدراسة أنّه علاوة على هذا الجسد الممتد أو قل إن شئت جـــسد الجماعـــة فـــي الفرد أي في المرأة إن صحّ التعبير وما يحمله هذا الجسد من دلالات ثقافيّـــة تعـــود بالدرجـــة الأولى إلى الجماعة أو إلى العشيرة والى زراعة الأرض والى المزارعين وما يحمله هؤلاء مـــن رموز الشرف والنقاء والوفاء والعذريّة. علاوة على هذا الجسد المترامي، تتواجد أيـــضا بالمدينـــة أجساد أخرى كجسد الفرد الناطق الرّسمي باسم الحداثة، هذا الجسد المتمرّد على التقاليد، هذا الجسد الحرّ أو الذي يريد أن يكون كذلك، هذا الجسد المتحرّر و الحامل لمعـــاني الحريّـــة والديمقراطيّـــة والمساواة وتضييق الهوّة بين الجنسين والحق لكلّ النّاس في المشاركة في الشأن العام وغيرها مـــن المبادئ التي سوف تؤدي بالضرورة الى التخلّص من كل ســـيطرة او هيمنـــة للرؤيـــة الواحـــدة او للجماعة. والتعامل مع جسد المرأة كجسد الرجل بنديّة ومساواة. وقد كان التمثيل لهذا الجسد بـــسيطا وخجولاً وحالما ومقتصرا على فئةٍ ضئيلة جداً مثّلتها نساء من الطبقات المتوســـطة والعليـــا ومـــن المثقفات والحاصلات على الشهادات العلميّة العالية ومن المتبنيات لنهج معيّن من النظال من أجـــل تحقيق هذه الرؤية سواء بالبحث والكتابة أو من خلال بعض منظمات المجتمع المدني.

اما النمط الثالث فقد تمثّل بجسد حداثة رأس المال أو حداثة هيمنة التجـــارة والـــشركات وثقافـــة الإستهلاك. او كما اصطلحنا على تسميته بالجسد الفتيش . وهو جسد ذو بعد وظيفي بحت يختـــزل حاملته بمعاني الإغراء وجلب الأنظار. ويجد أهميّته وحضوره في إحتفاء المجتمع الإستهلاكي بـــه. فتعوّل عليه صاحبته بشكل كبير في إكتسابها للسلطة في مجتمع يختزل المرأة بالجـــسد كمتعـــة أو كرغبة جنسيّة إلى حد كبير. وقد تَمثّل، على الأغلب، بفئات ليست بالقليلة ولكنها لم تمثـــل الفئـــة السائدة. وكانت على الأغلب بين الطبقات المتوسطة وبنسبة عالية بين النساء من الطبقـــات الغنيّـــة. وفي النتيجة يمكن القول أن الرؤية السوسيولوجيّة التي تبني وتعيد بناء المرأة في الجسد كرغبـــة أو كسلعة سواء في عيون من ينادون بإخفائها لأنها تمثل عورة وحرمة وفتنة، أو فـــي عيـــون الـــذين يتاجرون بها كدمية مستهلِكة ومُستَهلَكه، فيمعنون في تزيينها وتنميقها وتعريتها وإظهارها، في كلّ هذه الحالات تنتمي هذه الرّؤية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى هذه الفلسفة القديمة الحديثة التـــي صاغت المفهوم التقليدي للمرأة. وهو ذات المفهوم الذي نجده في أشعار الغزل الجـــاهلي أو فـــي

حكايات ألف ليلة وليلة منذ العصر العباسي وحتى يومنا هذا.

أما على مستوى اللباس، فقد بيّنت الدراسة أن الهيمنة التي مثلت خطاب الحداثة هي ذاتها التي وزّعت المعاني وفرضت التصنيفات. وكانت في كلّ مرّة تعرّف نفسها بالإيجاب و تعرّف الآخر بالسلب. فكان من نتائج هذه الهيمنة الانهيار الدراماتيكي السريع للباس التقليدي الذي تراجع وبدأ ينقرض شيئا فشيئا وصار يبحث لنفسه عن مكان في المعارض الفلكلورية والمتاحف ودور التراث.

وعلى أنقاضه، ظهر الحجاب الحديث أو اللباس العصريّ بكافة أشكاله. لقد مثّل الحجاب الحديث بكافة أنواعه وأشكاله اللباس المهيمن بمجتمع الدراسة، وهو أحد الرموز القوية النّاطقة باسم هذا الجسد الغائب الذي حلّلناه سابقا، فالأزمة التي اعادت المرأة الى الفضاء الخاص هي نفسها التي صنعت الحجاب الحديث كتعبير واضح عن هذا النكوص او عن هذه الإستقالة. فالثقافة التي فشلت في صنع الحداثة إرتدّت للقديم لتختبأ في ردائه، والمرأة التي فشلت في ولوج العام إستقالت منه وعادت الى الخاص المغيّب في ظل حداثة شرسة تضرب القديم ولا تُقدّم البديل . فظهر الحجاب الحديث بكافة اشكاله ودلالاته ليعكس هذه الرؤية ويعبّر على هذه الرّدود. إن الحداثة الموعودة لم تأتي ولم تُقدّم بديلا سوى زرع الحاجة إلى الإستهلاك و الرّغبة في شراء السّلع المكدّسة في كلّ مكان من أرجاء المدينة. وهي الثقافة التي انتجت ما دعوناه سابقا بالجسد الفيتيش (Fetich)وهو الجسد الذي يعبّر بطريقة جليّة على قيم السوق التي استبطنها. ومن ضمن هذا التأثير الهائل بثقافة السوق والاستهلاك، يمكن أن نشير كذلك إلى الجينز(Jeans) والى الميني جيب(Meni jupe).

أما صورة المرأة ، فلقد وقع بنائها وتشكيلها وصياغتها من الأصالة أكثر منها من الحداثة حيث أنّها جاءت لتوسيع الهوّة بين الجنسين وعلى المحافظة على التقسيم الاجتماعي اللامتكافىء للعمل وعلى إعادة إنتاج تقسيم الفضاء كما بيّنا سابقا. فجاءت الصورة لتكرّس الرؤية المهيمنة التي صنعت من المرأة أمّا وأمّا فقط لا مكان لها سوى البيت والشأن الخاصّ أو موضوعا للرّغبة والشّهوة. تلك الصورة هي التي فرضت على المرأة حالة من الخضوع والغياب والتهميش وهي التي هيمنت على الساحة العموميّة وتغلغلت في الحسّ المشترك فبدت واضحة الخطوط والمعالم في عيون النساء كما في عيون الرجال وتمثلاتهم. ولم نجد فروقا جديّة تذكر إلاّ لدى البعض ممن كان منتميا إلى طبقات عليا أو متمتّعا بمستويات تعليميّة وثقافيّة عالية. فهؤلاء الحالمين من النساء والرجال هم الذين يحاولون أخذ المسافة من هذه الصورة المهيمنة للمرأة.

لقد بيّنت الدراسة أن صناعة المرأة في مدينة عمّان تمثل رهاناً للصراع بين قوّتين كبيرتين، بين

حداثة تتحدّى وأصالة تقاوم بشراسة. ومن الملاحظ أن المرأة التي تعيش في في خضمّ هذا الصراع الهائل بقيت هذه المرأة التقليديّة أو قل إن شئت هذه المرأة الغائبة كما صنعتها الأصالة أو تحوّلت الى هذا النوع من النساء التي اصطلحنا على تسميتها بالمرأة الفتيش أي التي بقيت تحتفظ بتعريفها التقليدي ولكنّها إستعارت من الحداثة مظاهرها الإستهلاكيّة والماديّة لتشكل بذلك نموذجا فقيرا ورثاً لمظاهر حداثة شكليّة و سطحيّة. ومن الملاحظ أيضا أنّ ثقافة الحداثة الحقيقيّة التي ظهرت في عصر الأنوار بقيت محاصرة ومقتصرة على نسبة ضئيلة من المثقفين الحالمين والمهمّشين. مما يعني أن الوجه العام الذي يمكن ان تعرّف من خلاله المرأة بقي يعيدها في كل مرّة إلى الشأن الخاص أو بمعنى آخر الى الغياب والتهميش كما هي الحال مع الأسوَد والطفل والمهاجر.

لقد دمّرت الحداثة الاقتصاد المحلّي والكثير من مظاهر الأصالة في الوقت الذي طال الإنتظار لحداثة أخلّت بوعودها . ممّا خلق حالة من المواجهة انتهت بإعادة صناعة التقليد، تلك الصناعة التي راجت في ظل ظروف التعاون التي تمت بين الإمبرياليّة والقوى الرجعيّة، ونتج عنها تلك الحالة المرضيّة او المفصومة من الثقافة.

هذه النتائج التي توصّلنا إليها من خلال هذا البحث الميداني بمدينة عمّان يمكن أن تحيلنا إلى أعمال إبداعية وتذكّرنا بمرارة المصير الذي كان يتربّص بأبطال روايات عربيّة أرادت أن تعبّر عن هذه الخيبة وعن هذه الأزمة من خلال أدوار من حملوا راية الحريّة وأرادوا ان يحلموا بشرق تقدمي يضيق فيه التمييز والاضطهاد و تتسع فيه حقوقّ المواطنة وتهبّ فيه رياح الحريّة. فهذا مصطفى سعيد، هذا البطل المتشبّع بمبادئ الحداثة، نراه في موسم الهجرة إلى الشمال للطيّب صالح يعود إلى السودان على أمل إحداث تغيير ولكنه لا ينجح إلاّ بتعليم الفلاحين بعض تقنيات الزراعة الحديثة ثم يختفي من القصّة ويذوب كالملح. وهذا رجب في شرق المتوسط لعبد الرحمن منيف يعود من فرنسا لكي يقاوم من أجل أن يحلم ومن أجل أن يبدع فيسجن ويموت تحت التعذيب. وفي رواية احلام مستغانمي ذاكرة الجسد لا يتزوّج البطل الفنّان و المثقف والحالم بمن اراد. بل تنتهي الرّواية بزواج البطلة من رجل عسكريّ فاسد وقامع للحريّات. وهي إشارة لما آلت اليه مصائر الشعوب التي كانت مستعمَرة وتحلم بالحريّات والتخلص من قمع المستعمرين لتقع فريسة حداثة كاذبة ومزيّفة ومتنكّرة لمبادئها التي طالبت يها ودافعت عنها.

على الرغم من كل هذه الضربات الأليمة والموجعة التي سدّدتها إلى الاقتصاد المحلّي وكلّ هذه التصدّعات التي أحدثتها في بنية المجتمع التقليديّ، فلقد فشلت الحداثة فشلا ذريعا في

زلزلة الكيان الثقافي للتقليد. لا بل هذا الترقب من دون نهاية لحداثة لم تأتي أو قل لتحقيق حداثة حقيقيّة هو الذي أرجعنا بقوّة إلى خلق التقليد وصناعته من جديد وبطرق مختلفة. أو بتعبير أدقّ الى شكل من صناعة التقليد في قالب حديث مناوء للحداثة. وبقيت الأصالة تناور على رهان المرأة وبقيت القوى التقليديّة والرؤى السلفيّة تتخذ من المرأة واللغة معقلاً أخيراً لدفاعها الهستيري . فهي تعلم أنها إذا ما خسرت ذلك الرهان خسرت المعركة كلها.

إن بحثنا هذا ليس إلاّ خطوة صغيرة وقطرة ماء في بحر باتجاه استجلاء بعض الحقائق السّوسيولوجية والأنتروبولوجية التي قد تعين المواطن العربي بصفة عامّة و المواطن الأردني على وجه الخصوص على فضح وتعرية هذه الهوّة الفاصلة بين الجنسين. فيكون هذا البحث مساهمة تساعد على مواصلة البحث وعلى القيام ببحوث مستقبليّة حول هذه القضية التي تعيق بالتنمية وبحقّ المواطنة وبإرساء الديمقراطيّة في هذه المناطق من العالم. فلا بد إذا من المواصلة في البحث في الصراع بين الأصالة والحداثة والتعمّق في دراسات من بحثوا في هذا المجال او طرقوا هذا الباب كأدوارد سعيد وعبد الله العروي والجابري والطيب تزيني. وذلك بهدف إستجلاء الأفق فيما يخص موضوع المرأة والكشف عن البنى والمكونات الاقتصادية والاجتماعية والسياسيّة والثقافيّة التي من خلالها تمّت صناعة المرأة في مثل هذه الفضاءات. مما سوف يستدعي دراسات جديّة للأسرة والمدرسة والزواج وكل آليات الهيمنة والتطبيع الاجتماعي. كما يستدعي بحوثا معمّقة في مواضيع فرعيّة كموضوع المرأة واللغة اي كيف نتكلم عن المرأة ونصوّرها من خلال اللغة أو كموضوع المرأة والمواطنة والمرأة في الجسد والمرأة في السياسة والمرأة و الفكر السلفي إلى غير ذلك من المواضيع التي قد تنير لنا السبيل. فهي ميادين لا بد من طرقها إذا كان همّنا الوصول فعلاً الى فهم صحيح لمثل هذه القضيّة واللحاق بركب هذه الأمم المتقدمة التي تعير اهتماما بالغا للعلم ولصانعيه.

قائمة المراجع العربية:

ابراهيم، عبد الله (١٩٩٧)، **المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات**، بيروت : المركز الثقافي العربي.

بورديو، بيير (١٩٩٥)، **أسئلة علم الاجتماع، ترجمة** : **إبراهيم فتحي**، القاهره : دار العالم الثالث للنشر.

ابو غنيمة، علي (٢٠٠٩)، عمائر عمان في كتب الرحالة، **منبر الرأي**، الأحد، ١٨ تشرين أول .

أبو الشعر، هند *والسوارية*، نوفان، (٢٠٠٤) **عمان في العهد الهاشمي ١٩١٦-١٩٥٢**، عمان : أمانة عمان الكبرى. ص -33 ص ٣٤.

احمد، سامر خير (٢٠٠٩)، السياسة وسلطتها على الثقافة الوطنية الأردنية المعاصرة : عهد الملك حسين ١٩٥٢ – ١٩٩٩، **المؤتمر الأول للهوية والثقافة الوطنية ودورهما في عملية الإصلاح والتحديث**، مركز الثريا للدراسات والإستشارات : عمان، ص ١٥ - ٣٤ .

امين، سمير (١٩٨٠) **الطبقة والأمة في التاريخ وفى المرحلة الامبريالية**. ترجمة هنريت عبودى، بيروت : دار الطليعة.

بارينتس، هانس (٢٠٠٨)، **ما بعد الحداثة : فوكو، لاكان النسوية الفرنسية**، ترجمة : خميس بو غرارة، اخويه نت، بدعم من بولتين، جيلسونت انتربرايس المحدودة.

بدر، علي (٢٠٠٣)، نزار قباني صانع الشعر وغرام النساء واشكال الحداثة، **جريدة المدى العربيّه** ، العدد(١٧)،١٧ – ٢٣.

بغورة، الزواوي (٢٠٠١)، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع.

بغورة، الزواوي (٢٠٠١)، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع.

بن جنات، زهير (٢٠٠٦)، الفردانية في سوسيولوجيا بودون : العمق النظري والمرتكزات المنهجية، **مجلة علوم انسانية**، العدد (٢٨)، ص ١٤٢ - ١٨٨.

بن سلامه، رجاء (٢٠٠٥)، **الحجاب قديماً وحديثاً**، تونس : منشورات علامات.

بن سلامة، رجاء (٢٠٠٥)، **بنيان الفحولة : ابحاث في المذكر والمؤنث**، دمشق : دار بترا للنشر

بورديو، بيير (١٩٩٨)، **الهيمنة الذكورية**، ترجمة سلمان قعفراني،بيروت : المنظمة العربية للترجمة و النشر.

بورديو، بيير (٢٠٠٢)، **الخياطة الرفيعة والثقافة الرفيعة**، ترجمة محمّد سابيلاّ، موقع محمد سابيلا على النت.

بورديو، بيير (١٩٩٠)، **الرمز والسلطة**، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، الدار البضاء : دار توبقال للنشر.

تشمبرلين، جورج (٢٠٠٣)، اذا كانت هذه ارضك اين هي قصصك، **مجلة الثقافة**، العدد (٥٤)، ص ١٩ – ٢٩.

التقرير التحليلي للنتائج السنوية لمسح العمالة والبطالة (2008).

التقرير السنوي (٢٠٠٨)، مسح العمالة والبطالة.

التقرير العام للأمم المتحدة لسنة (٢٠٠٩) ،حول المعرفة في المجتمعات العربيّة

تقرير المعرفة العربي للعام ٢٠٠٩ برنامج الامم المتحدة الانمائي ومؤسسة محمد بن راشد المكتوم، طبع في دبي في الامارات العربية المتحده.

التليلي، البشير، البداوة المطاردة : ملاحظات اولية في اثر فعل الحداثة في البداوة، **مجلة اضافات** ، العدد (٢) ربيع الأول (٢٠٠٨)، ٢٠٣ - ٢٢٤.

تيّون، جرمان (٢٠٠٠)، **الحريم وأبناء العم : تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط**، ترجمة: عز الدين الخطابي، وإدريس كثير، بيروت : دار الساقي.

الجابري، محمد عابد (١٩٨٠)، **بنية العقل العربي**، الدار البيضاء : دار توبقال للنشر.

الجابري، محمد عابد (٢٠٠٢)، **تكوين العقل العربي**، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.

جان، جاك لوسركل(٢٠٠٥)، **عنف اللغة** ، ترجمة : محمد بدوي . بيروت : المنظمة العربية للترجمة.

جريدة القدس، ٢٠٠٩، عدد (السبت ٣ اكتوبر).

حتر، ناهظ (٢٠٠٩)، **هؤلاء هم أهل عمان ، وهذا هو تاريخها وهذه هويتها**، الدستور، عدد (١٤ - ١٠).

حجاب،محمد منير (١٩٩٨)، **الدعاية السياسية وتطبيقاتها قديماً وحديثاً** ، دار الفجر للنشر والتوزيع عمّان، الأردن.

حجازي، اكرم (٢٠٠٥)، الموجز في النظريات الإجتماعية التقليدية والمعاصرة، **مجلة علوم انسانية** : العدد(٢٠)، ٣٢ - ٤٨.

حجازي، اكرم (٢٠٠٨)، البنيوية التركيبية : فلسفة بيير بورديو، **مجلة علوم انسانية**، عدد(١٨) ص ٦٥ - ٧٦.

الحسبان، عبد الحكيم (٢٠٠٨)، **عمان من التجانس والإنسجام الى التفاوت والإنقسام**. بحث مقبول للنشر.

حوراني، هاني (١٩٧٨)، **التركيب الإقتصادي الإجتماعي لشرق الأردن : مقدمات التطور المشوّه ١٩٢١ – ١٩٥٠**، الطبعة الأولى، منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت : مركز الأبحاث.

حوراني، هاني (٢٠٠٩)، الحركات الاجتماعية في الأردن، التطور، البنية، الدور الراهن والمستقبلي، **الحوار المتمدن**، العدد (٢٢٠٦)، ٣٤ - ٦٥

الحوراني، هاني، ابو رمان، حسين (٢٠٠٤) **المجتمع المدني والحكم في الأردن** ، : **تطور المجتمع المدني في الأردن وواقعه الراهن**،عمّان : دار سندباد للنشر والتوزيع.

حوسو، عصمت (٢٠٠٨)، الجندر، الأبعاد الإجتماعيّة والثقافيه، عمان : دار الشروق.

خريس، سميحة (٢٠٠٣)، **دفاتر الطوفان**، عمّان : منشورات امانة عمان الكبرى.

خضر، سلام (٢٠٠٥)، اقتصاديات الجمال، برنامج التقرير مع حسين شبكشي، الإثنين ٧ نوفمبرMBC .

دوران، جلبر (١٩٩٩)، **اسطورة النهار وسحر الليل: الفحولة وما يوازيها في التصور العربي**"

الدار البيضاء : دار توبقال للنشر.

رابح، الصادق (٢٠٠٩)، ضريبة " السعادة " الإشهار وتوثين الجسد، **عالم الفكر**، مجلد (٣٧) العدد(٤) ، الكويت :مجلة دورية محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

رشوان، عبد الحميد (٢٠٠٦)، **الثقافة : دراسة في علم الإجتماع الثقافي**، الإسكندريه : مؤسسة

شباب الجامعة.

رضوان، عبد الله (٢٠٠٥)، **الرواية والتاريخ قراءة مشهدية في روايات عبد الرحمن منيف،**

جريدة الأسبوع الأدبي، العدد (٩٨٦). ص ١٢- ٢٦ .

روز، جوليان (٢٠٠٨) ، النسوية والجغرافية : حدود المعرفة الجغرافية،كيف يشكل الفضاء الهوية؟ **صحيفة قراءات العرب**، العدد (٣٢٢)، ١١ – ١٦.

رياضي، خديجة (٢٠٠٤)، **مدونة الأحوال الشخصية، السلطة الذكورية والهيمنة الطبقية**. منتدى عالم المرأة العربية، عدد(٥/١٨)، ٥١ – ٥٤.

ريكور، بول (١٩٩٨)، **الهوية السردية في: الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور**، ترجمة

سعيد الغانمي، بيروت : المركز الثقافي العربي.

زهير عبد الهادي زكريا (٢٠٠٧)، **صورة الجسد لدى المراهقين، مصادرها وعلاقتها ببعض المتغيرات الديمغرافية**، رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية.

الزواوي، بغوره (٢٠٠٥)، **الفلسفة واللغة (نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة)**، بيروت : دار الطليعة .

ستروك، جون (١٩٩٦)، **البنيوية وما بعدها : من ليفي شتراوس الى دريدا،** ترجمة : محمد عصفور، عالم المعرفة، العدد(٢٠٦)، ص ١٢٢ - ١٦٥.

سعيد، ادوارد (٢٠٠٢)، **التلفيق والذاكرة والمكان،** ترجمة رشاد عبد القادر، مجلة الكرمل، العدد ٧٠. ص ٣٠ - ٥٢

سليمان، محمد (٢٠٠٣)، **الإخوان المسلمون في الأردن : التجديد او الجمود،** مجلة العصر الثقافية، العدد(٢٢)، ٥٥ - ٦٤.

السيد، وليد احمد (٢٠٠٩)، مدينة عمان بين اصالة التراث وتداعيات العولمة، **مجمع عمران نت،** موقع الكتروني (http://www.jeddahbikers.com/vb/f71

شباني، منذر (٢٠٠٧)، **حداثة الجسد،** مجلة الثورة السياسية، مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، العدد (٤) ٤٥ ــ ٤٨.

مركز الدراسات الأستراتيجية (٢٠٠٦)، الجامعة الأردنية، **دور العشيرة السياسي في الأردن**. بحث غير منشور.

شبل، مالك (٢٠٠٧)، **الجنس والحريم وروح السراري : السلوكات الجنسية المهمّشة في المغرب الكبير،** ترجمة : عبدالله زارو، الدار البيضاء : افريقيا الشرق.

شحيد، جمال (١٩٨٢)، **في البنيوية التركيبية** ، بيروت : دار ابن رشد للطباعة والنشر

شهرستان، ماري (٢٠٠٥)، كيف تتشكل هوية الجماعات، **مجلة تحولات** ، العــدد (٦) ص ٢٢ - ٣٦

شوي، اروزولا (١٩٩٥)، **اصل الفرق بين الجنسين،** الطبعة الاولى، دمشق : دار الحوار للنشر.

صقر، زغلولة (١٩٩٤)، صورة المرأة في وسائل الإتصال: **التلفاز الأردني في الفترة الواقعة بين (١ - ١- ١٩٩٢ - ٣١- ١٢ - ١٩٩٤**، رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية.

الطويلي ، خالد(٢٠٠٥)، البنطلون الذي تجاوز حواجز الإجتماع والإقتصاد والجغرافية، **الشرق الأوسط**، ،عدد (الجمعه ١١/ اكتوبر)، ص ١٣ – ١٨.

عبد الجواد، مصطفى خلف (٢٠٠٩)، **نظرية علم الإجتماع المعاصر**، عمان : دار المسيرة للنشر والتوزيع.

عبد الحميد، هشام (٢٠٠٩)، الجينز رمز الثقافة الأمريكية وأيقونة حضارتها الثقافيّة، القاهره : **مجلة روز اليوسف**، عدد(٤)، ٢٣ – ٢٥.

عبود، حنّا، (٢٠١٠)، **من تاريخ الرواية**، دمشق : دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب.

العتوم، خضر، (٢٠٠٥)، **انماط الزعامة التقليدية في منطقة جرش – سوف**، جامعة اليرموك، رسالة ماجستير غير منشورة.

عثمان، ابراهيم (٢٠٠٣)، **الحياة الإجتماعية في عمان من خلال الرواية والسيرة الذاتية : دراسات في تاريخ الأردن الإجتماعي**، عمان : مركز الأردن الجديد للدراسات، دار سندباد للنشر، عمان.

عثمان، ابراهيم (٢٠٠٨)، **النظرية المعاصرة في علم الإجتماع**، عمان : دار الشروق للنشر والتوزيع.

عثمان، ابراهيم (٢٠٠٩)، **الفكر الإجتماعي والنآريات الكلاسيكية في علم الإجتماع**، عمان : دار الشروق للنشر والتوزيع.

العروي، عبدالله (١٩٧٧)، **الأيديولوجية العربيّة المعاصرة**، بيروت : دار السلام للطباعة و النشر.

عمر، زهرة (١٩٩٣)، **الخروج من سوسروقة**، عمان : دارازمنة للنشر والتوزيع.

عودة، خليل محمّد(٢٠٠٢) ، **صورة المرأة في شعر عمر بن ابي ربيعة**، بيروت : دار الكتب العلميّة.

عوض، احمد (٢٠٠٨)، المجتمع العمّاني : الأقتصاد والسياسة والثقافة، **جريدة الغد**، عدد السبت،٧ تشرين ثاني.

العيادي، عبد العزيز (١٩٩٤)، **ميشيل فوكو، المعرفة والسلطة**، بيروت : المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع.

غدنز، انتوني (٢٠٠٦)، **علم الإجتماع**، ترجمة وتقديم فايز صياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت : المنظمة العربية للترجمة.

غرانيوم، جليبر (١٩٩٨)،**تعليق على كتاب بيير بورديو، الهيمنة الذكورية**، ترجمة: محمد اسليم، موقع محمد اسليم على النت.

غنّام، فرحة (٢٠٠٨)، في عصر اللاهوية .. الجمال المصري في زمن العولمة، **مجلة علوم اجتماعية**، العدد (٥٤) ٧٥ – ٧٧.

فوكو، ميشيل (١٩٨٨)، **جنيولوجيا المعرفة**، ترجمة احمد السلطاتي وعبد لسلام بن عبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال.

فوكو، ميشيل (٢٠٠٧)، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سابيلا، بيروت، دار التنوير.

لوبروتون، دافيد (٢٠٠٥)، **انثروبولوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة : محمد عرب صاصيلا، تونس المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

فوكو، ميشيل (٢٠٠٨)، نظام الخطاب، **آخر مدى**(مجلة فكرية ثقافية)، العدد ٢، ص ٥٤ – ٦١.

قاسم، زياد (١٩٩٨)، **ابناء القلعة**، عمّان : المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر.

قرّامي، آمال (٢٠٠٧)، **الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية : قراءة جندرية**، بيروت : دار المدار الإسلامي.

القصير، سمير (٢٠٠٣)، تاريخ بيروت، ترجمة ماري طوق، **ملحق النهار**، عدد (الأحد ٢٦ تشرين الأول) ص ٢٩ – ٣٣..

كاظم، نادر (٢٠٠٥)، الرواية واعادة تحييك التاريخ، **مجلة دروب**، يونيو، كانون ثاني، العدد (٦١). ١٨ – ٢١.

كريب، ايان (١٩٩٩)، **النظرية الإجتماعية : من بارسونز الى هابرماس**، ترجمة : محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، الكويت : عالم المعرفة، العدد(٢٤٤). ص 185 – 287.

كشك، تغريد (٢٠٠٦)، مفهوم المجتمع المدني، **مجلة ادب وثقافة**، عدد (السبت ١٠/٧) ٩ – ١٣.

كوال، احمد، (١٩٩٨)، **مهنة السوسيولوجي كما مارسها باسكون**، واقع ورهانات السوسيولوجيا بالمغرب، ندوة علمية وطنية، الدار البيضاء : مركزابن جريرالثقافي.

لبيب، الطاهر (١٩٨٨)، **سوسيولوجيا الثقافة**، تونس : دار محمد الحامي للنشر.

لبيب، الطاهر (٢٠٠٩)، **سوسيولوجيا الغزل العربي : الشعر العذري نموذجا**، ترجمة المؤلف، بيروت : المنظمه العربيه للترجمه والنشر.

لوبروتون، دافيد(٢٠٠٥)، **انثروبولوجيا الجسد والحداثة**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

الماز، مازن كم (٢٠٠٩)، العولمة من منظور جان بودريار، مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية، **مجلة مقاربات**، العدد (١٨) ١٣٢ - ١٤٨.

محافظة،علي (٢٠٠٣) **النخبة بين الواقع والتطلع الى تغييره : سيرة ذاتية، دراسات في تاريخ الأردن الإجتماعي**، عمان : مركز الأردن الجديد للدراسات، دار سندباد للنشر.

محمد منير، حجاب و موسى، آمال(٢٠٠٣)، تجارة الفلكلور الرابحة، **الشرق الأوسط**، عدد(٩١١٨)، ٢٢ - ٣٠.

مرشو، غريغوار (٢٠٠٠)، **ايديولوجيا الحداثة بين المثاقفة والفصام الحضاري**، دمشق : الاهالي للطباعة والنشر.

المرنيسي، فاطمة (١٩٩٧)، **احلام النساء الحريم**، ترجمة : ميساء سري، دمشق : دار ورد للطباعة والنشر.

المرنيسي، فاطمة (٢٠٠٥) ، **ما وراء الحجاب : الجنس كهندسة اجتماعية**، ترجمة : فاطمة الزهراء ازرويل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

مسلّم، احمد سلمان (٢٠٠١)، **محاضرات في الأنثروبولوجيا**، الرياض : مكتبة العبيكان.

المسيري، عبد الوهاب (٢٠٠٦)، الحجاب بين الدين والمجتمع، **موقع عبد الوهاب المسيري على النت.**

موسى، رجائي (٢٠٠٨) لماذا نحدق بالنساء : أسئلة الجسد والثقافة والسياسة، **مجلة البوصلة،** العدد ٣٤ . ص ٥٤ - ٧٦.

النجار، عايده،(٢٠٠٦)، بنات عمّان ايّام زمان، دار السلوى للدراسات والنشر.

هارفي، ديفيد (٢٠٠٥)، **حالة ما بعد الحداثة : بحث في اصول التغيير الثقافي،** ترجمة: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.

هلسه، غالب، ١٩٨٧، **سلطانه،** بيروت : دار الحقائق للنشر والتوزيع.

وايت، هيدن (٢٠٠٦)، **البنيوية وما بعدها من شتراوس الى دريدا،** تحرير: جون ستروك، ترجمة : محمد عصفور، الكويت : عالم المعرفة.

ياسين، بوعلي (١٩٨٢)، صورة المرأة في حكايات شهرزاد، **دراسات عربية،** السنة الثامنة، ص ٦٧ ــ ٩٥.

اليوسفي، محمّد لطفي (٢٠٠٥)، المرأة الفردوس : جماليات الصورة في الإبداع النسائي العربي، تونس : **منشورات مهرجان سوسة الدولي.**

قائمة المصادر والمراجع الأجنبية :

Aries, Philippe. 1960, **Le Enfant et La Vie Familile Sous L ancient Regime**, paris: Seuil.

.Fillingham, Lydia, Alix (1993**)** **Foucoult**, London: Airlift book company.

Barnard, Alan, and Jonathan Spencer (1997), **Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology**, London, New York: Routledge.

Bourdieu, Pierre (1999), **The Logic of Practice**, London : Cambredge, polity.

Bourdieu, Pierre et Sayad, Abdelmalek (1964): Le déracinement, (Paris, éd. Minuit), alitative research. Chicago: Aldin

Cavender, Gray , (1999). "**The Construction of Gender in Reality Crime TV**". **Gender and Society**, Vol. (13), No. 5.

Connell, R, W (1987), **Gender and Power: society, The person and Politics**, London: Cambredge Press.

Creswell, J. W. (2003), ***Research design : Qualitative, quantitative, and mixed method approaches***. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

De peauvoir,Semon (1952), **The second Sex : The Woman as Other**, USA : Laibrary Of Congress.

Douglas, Mary (1966), **Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo**, London and New York : Routledg.

Edgar F. Borgatta and Rhonda J. V. Montgomery (2000), **Encyclopedia of Sociology,** Second Edition, USA : Library of Congress.

Eriksen Thomas and Nielsen Sivert (2001), **Ahistory of Anthropology,** London : Pluto Press.

Fanon,Frantz (1967), **Toward The African Reveliotion** (Political Essays) New York: Grane Press.

Foucault, Michel (1995),**Disipline and Punish – The pearthe of The Prison**,Transelated by Alan Sheridan New York : Ventagor Books.

Gamble,Sarah (2001),**The Routledge Companion to Feminism and Post feminism**, London and New York: Routledg.

Giddens, Anthony (1991), **Modernety and Self – Identity: Self and Society in the Late Modernity Age**, London and New York: Routledge.

Giddens, Anthony (1984) **The Constitution of Society**, London: Polity Press, Oxford.

Gillian Brown and George Yule(1988), **Discourse Analysis** London: Cambridge University Press.

Glaser, B.G., & Strauss, L.L (1967). **The discovery of grounded theory: strategies for qustenars, London** : Sterling, Virginia : Pluto Press.

Good, Byron, and Good Mary Jo.Delvecchio (1993),**Knowledge, Power and practice**, edited by shirley lindenbaum and margret lock, New York: Routledg.

Hull,Carrie (2006), **The Ontology of Sex: A critical inquiry into the deconstruction and reconstruction of categories**, London and New York: Routledge.

Jenkins, Richard (1992), **Social Identity**, Routledge. New Filtter Lane, London.

Kuper, Adam and Kuper, Jessica (2005), **The Social Science Encyclopedia,** Second Edition, London and New York: Routledge.

Lorber, Judith (1994), **Paradoxes of Gender**, New York : Vail – Bellou Press.

Massad, Joseph A.(2001),**Colonial Effects : The Making of National Identity in Jordan**, New York, Columbia University Press.

Peter L. Berger and Thomas Luckmann (1966) ***The*** **Social Construction of Reality A Treatise in the Sociology of Knowledge Society as a Human Product,** Garden City, New York: Anchor Books.

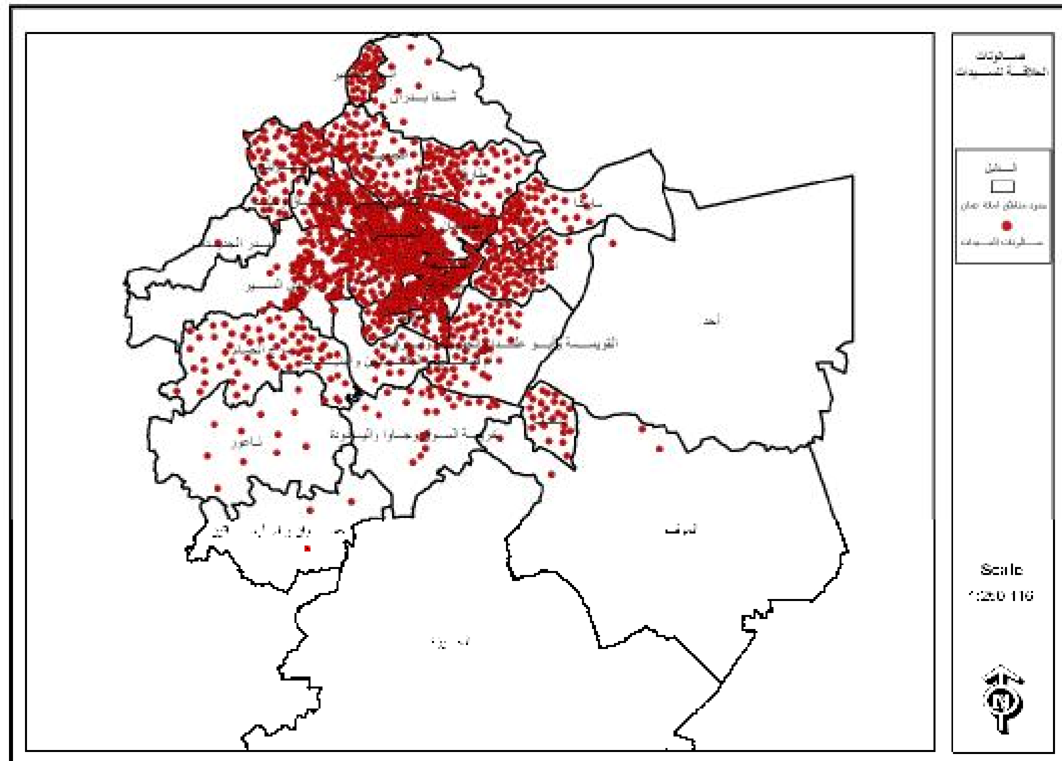
Said, Edwar, (1978), **Orientalism**. London and New York: Routledge.

Tajfel, H. (1978), **Differentiation between Social Groups: Studies in the Social, Psychology of Intergroup Relations**, London: Routledge.

Tomas, Linda, and Shan Wareing (2004), **Language socity and Power**, Second Edition, London and New York: Routledge.

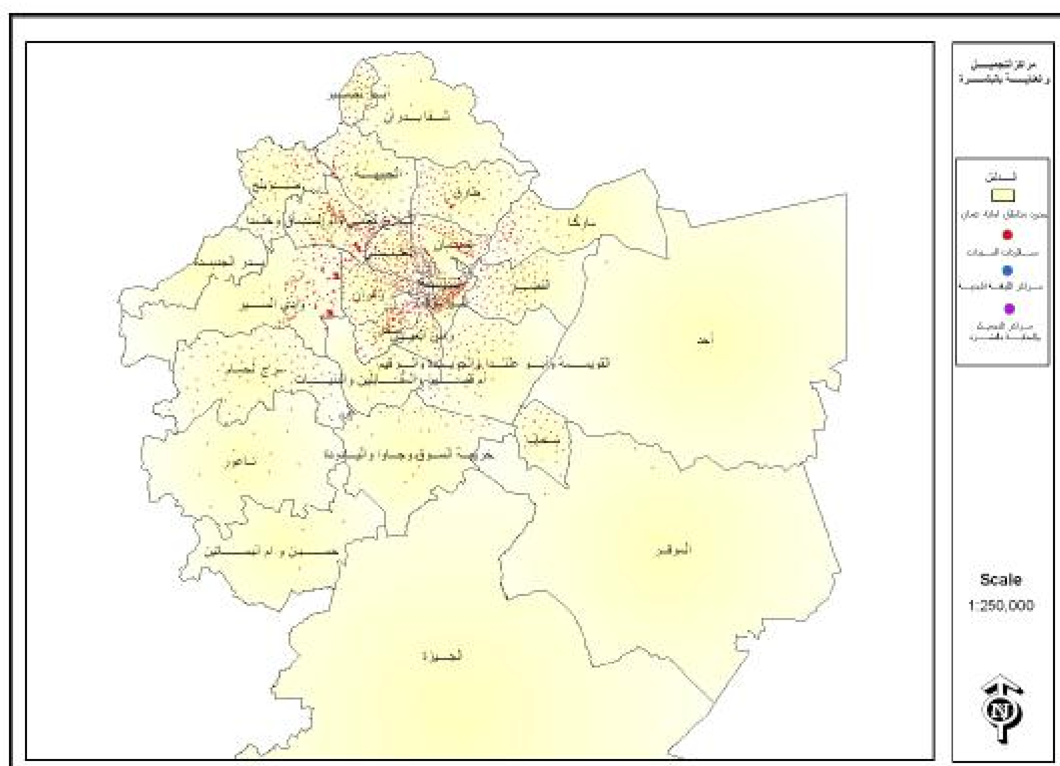
Wharton, Amys (2005), **The Sociology of Gender : An Introdaction to Theory and Reasearch**. U.S.A: Black way Puplishing.

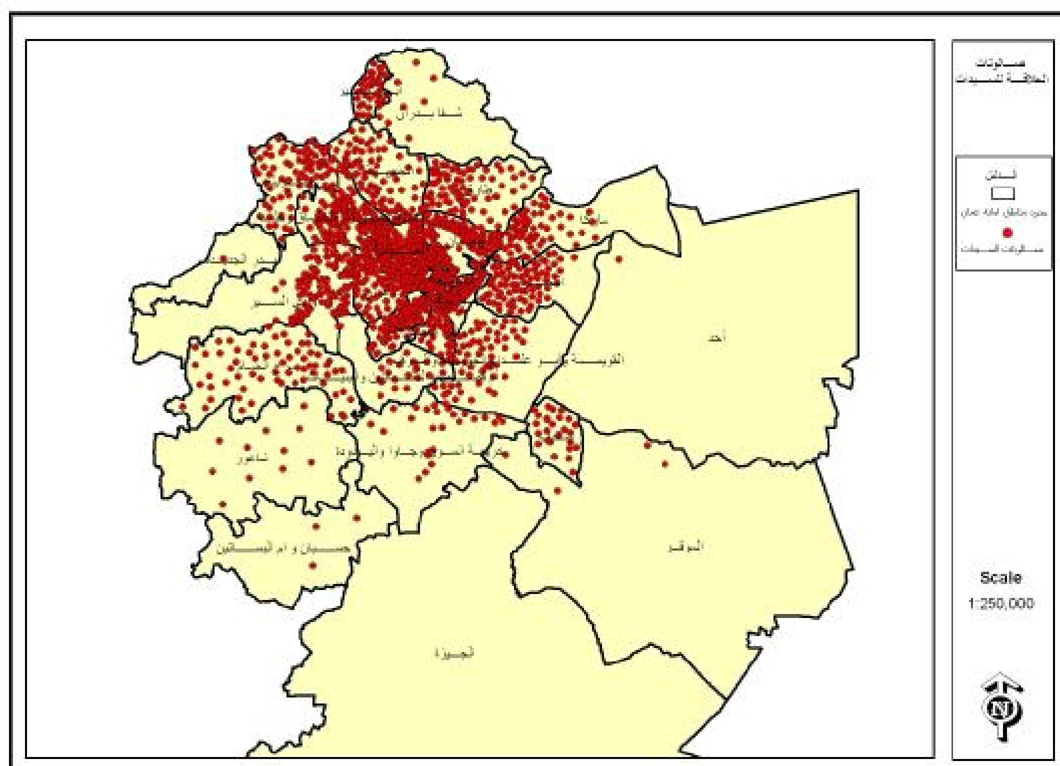
الملاحق

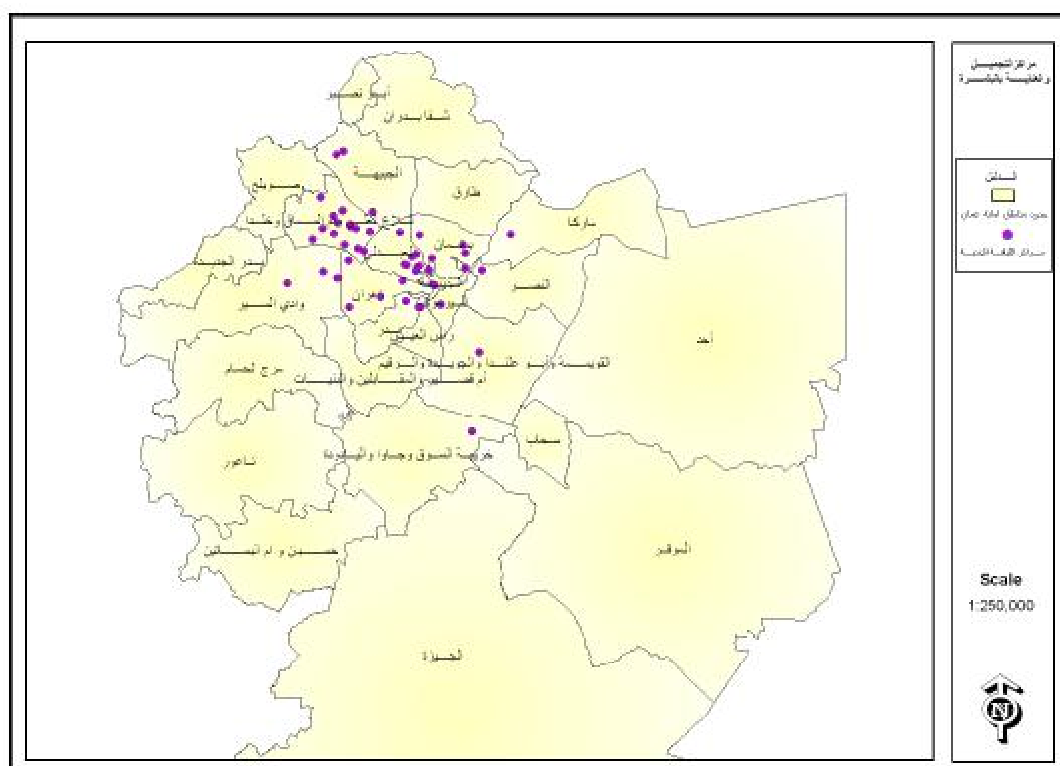

Scale

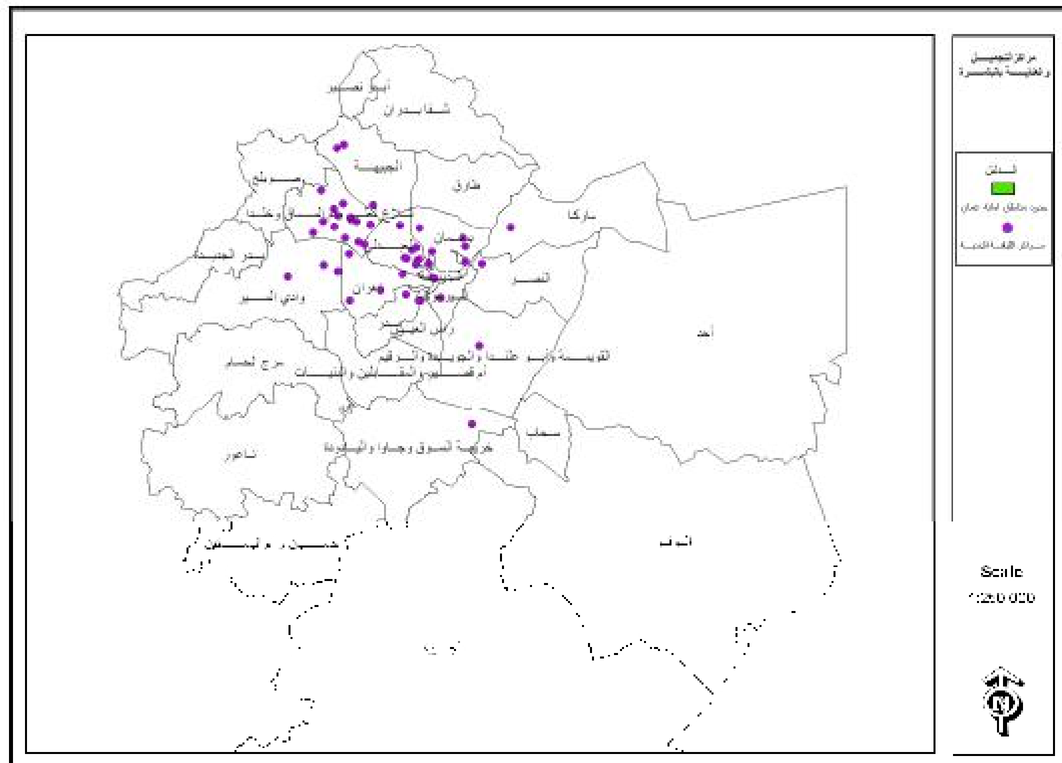
Scale

1:250,000


شفا بدران
الجبيهة
طارق
ماركا
النصر
زهران
وادي السير
مرج الحمام
سحاب
خريبة السوق وجاوا واليادودة
ناعور
أحد
الموقر
الجيزة
Scale
1:250,000


شفا بدران
أحد
ناعور
حسبان و ام البساتين
الموقر
الجيزة
Scale
1:250,000


مراكز التجميل
والعناية بالبشرة
الدليل
حدود مناطق أمانة عمان
أبو نصير
شفا بدران
الجبيهة
صويلح
طارق
ماركا
بدر الجديدة
وادي السير
زهران
النصر
أحد
مرج الحمام
سحاب
ناعور
حسبان و ام البساتين
الموقر
الجيزة
Scale
1:250,000
N

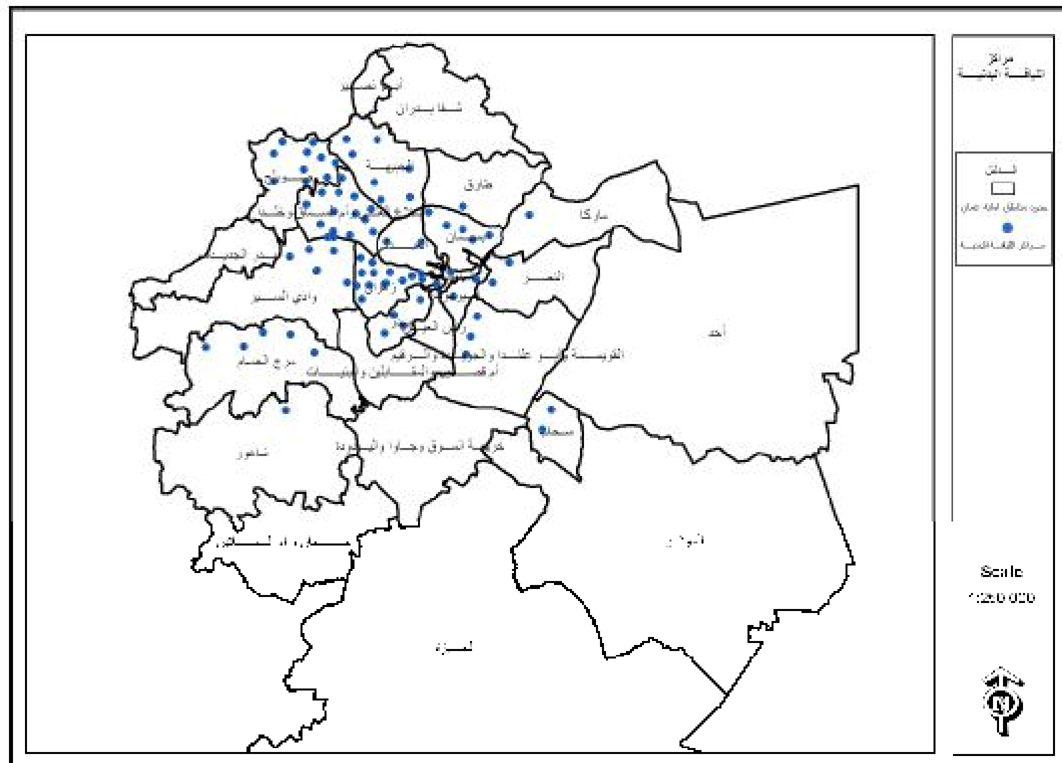

Scale
1:250 000

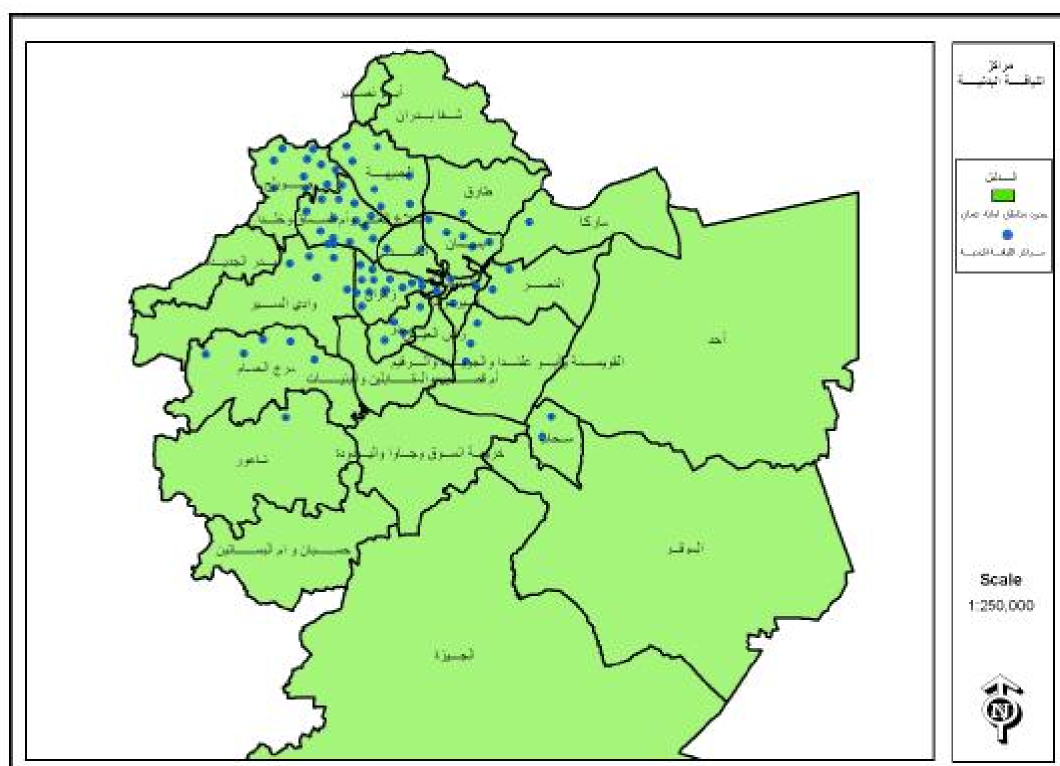
مراكز التجميل
واللياقة
والعناية بالبشرة
والصالونات
في
أمانة عمان الكبرى

الدليل

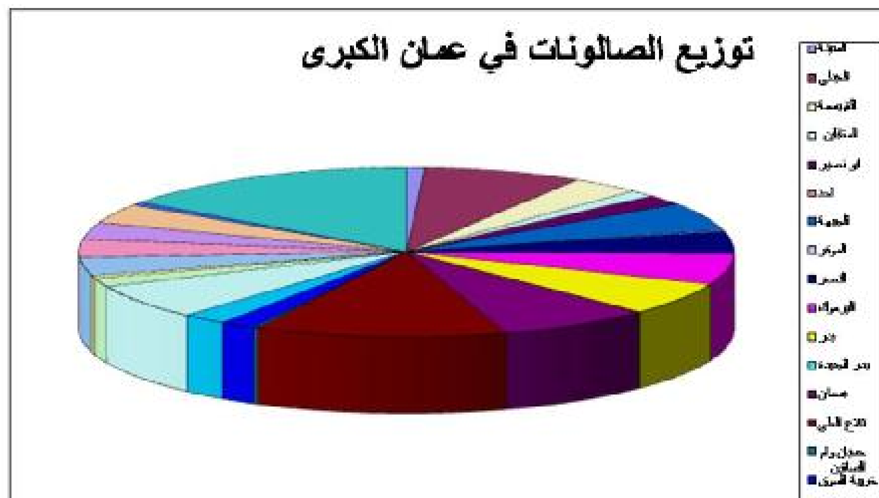
الصالونات
مراكز اللياقة
مراكز التجميل

Scale
1:250,000




مراكز
طارق
ماركا
النصر
أحد
الموقر
الجيزة
ناعور
وادي السير
مرج الحمام
Scale
1:250,000
N

توزيع صالونات التجميل في عمان الكبرى	
المنطقة	عدد الصالونات
المدينة	15
العبدلي	133
القويسمة	59
المقابلين	22
ابو نصير	33
احد	1
الجبيهة	92
الموقر	4
النصر	72
اليرموك	99
بدر	106
بدر الجديدة	1
بسمان	129
تلاع العلي	211
حسبان وام البساتين	3
خريبة السوق	30
راس العين	38
زهران	113
سحاب	27
شفا بدران	9
صويلح	60
طارق	58
ماركا	54
مرج الحمام	63
ناعور	11
وادي السير	256



مناطق عمان الشرقية (المدينة القديمة، خريبة السوق، اليرموك، راس العين، المقابلين، النصر، بسمان، ماركا، طارق، احد)

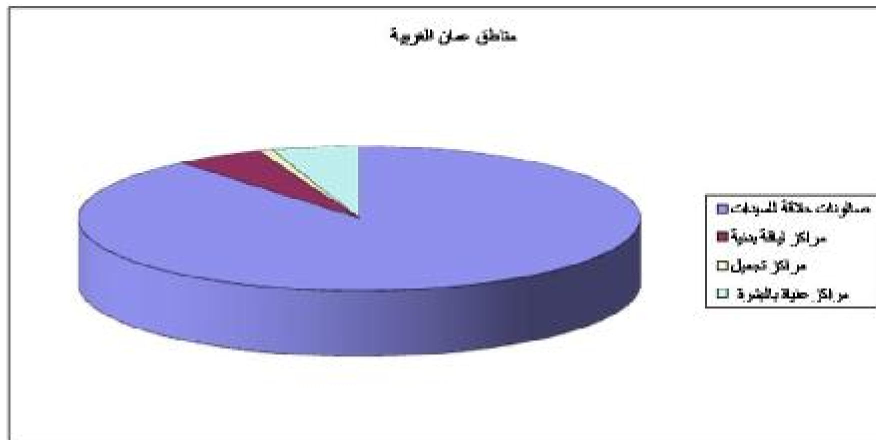
صالونات حلاقة السيدات	مراكز لياقة بدنية	مراكز تجميل	مراكز عناية بالبشرة
٥٧٧	١٥	١	٣

مناطق عمان الغربية (الجبيهة، تلاع العلي، زهران، [illegible]، ابو نصير، [illegible]، [illegible]، صويلح، [illegible])

صالونات حلاقة السيدات	مراكز لياقة بدنية	مراكز تجميل	مراكز عناية بالبشرة
١٠١٤	٥٨	٩	٥٧

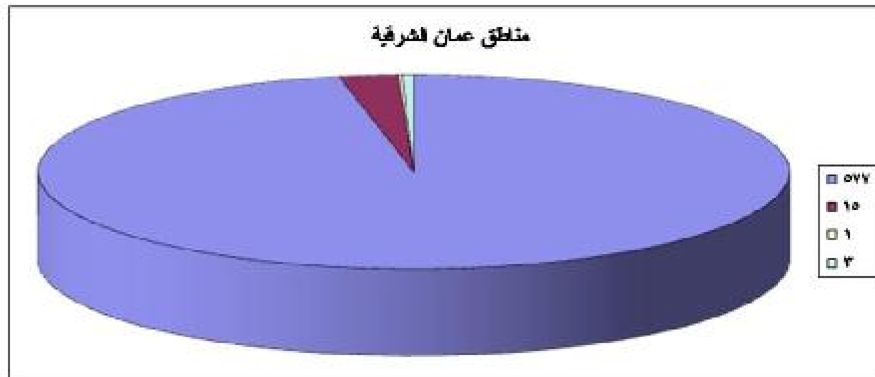
عمان الغربية

صالونات	لياقة	تجميل	بشرة
١٣٣	٣	٢	٧
٩٧	٧	١	٠
٢١١	١٢	٢	١٢
١١٣	١٥	٢	٢٠
٢٥٦	٨	٢	١٦
٦٠	١٠	٠	٠
١	٠	٠	٠
١٠٦	٤	٠	١
٣٣	٠	٠	١
٩	٠	٠	٠
١٠١٤	٥٨	٩	٥٧



عمان الشرقية

صالونات	لياقة	تجميل	بشرة
١٥	١	٠	٠
٥٩	٣	٠	٠
٣٠	٠	٠	٠
٩٩	٢	٠	٠
٣٨	٠	١	١
٢٢	٠	٠	٠
٧٢	٢	٠	٠
١	٠	٠	٠
١٢٩	٥	٠	١
٥٤	١	٠	١
٥٨	١	٠	٠
٥٧٧	١٥	١	٣



THE CONCEPT OF WOMAN IN THE TRADITIONAL AND MODERN DISCOURSE:

A FIELD STUDY IN THE SOCIOLOGY OF CULTURE IN THE CITY OF AMMAN

BY :

MAYSOON WAEL UTOOM

SUPERVISOR

Dr. IBRAHIM OTHMAN, PROF

ABSTRACT

This study started with the premise that the concept of women or of femininity is not a given biological or natural one, but a historical, cultural and social concept created by the conflicting, dominant social forces in society. This sociological study addressed the issue of women in Amman city exploring the conflict between the traditional and modern forces so as to identify the dominant perception of women in Amman in terms of role, status and image. The main themes addressed are the division of labor, socio-cultural space, the imposition of a religious approach to women's clothing, and the pattern by means of which women are perceived by people.

The study combined theory and a practical approach and hence used fieldwork, participant observation, and free in-depth interviews. The study population included all residents of the city of Amman from twenty to sixty-five years of both sexes, all social and educational levels, and various civil statuses and geographical areas. Through qualitative analysis adopted in the present research, it became possible to form a broad understanding of women's position, their roles, and image through the analysis of spoken texts. The responses of the study cases were considered as to constitutes the structure and composition of these texts based on the assumption that the semantic structure of the discourse is produced in a socio-textual framework. The point at which participants started to be repetitive and show hesitancy was considered the point of satisfaction or saturation. This point was used as a starting point for the formulation of generalizations. Here the used methodology which was adopted from the social sciences is that the linguist works with

texts, while the sociologist works with individuals carrying these ideas expressed in these texts as discourses. The researcher stopped after about one hundred interviews at which point the participants' answers became repetitive.

The study employed the structural-generic approach in the monitoring of the repetitiveness and frequency of responses on the one hand, and in the interpretation of the transformational processes on the other. It has been possible to identify the broad contours of the concept concerning the status, role, and image of women. The results are that women in the city of Amman, despite the steps taken towards modernity, are still suffering from relative absence from the public space. This is reflected in their resignation on several levels: the work, the body, and particularly dress and image. Women in Amman go to work, but have not yet been able to enter the public domain effectively, because they still work mostly in professions which assert their traditional role as mothers. Women, in this case, once again tend to follow the traditional social division of gender as to their social role and socially and religiously accepted space.

As for the body, the study has shown that a woman's body is seen as an extended one placed under the authority of religion and tribal traditions. This concept bestows meaning on dress patterns. Dress will necessarily reflect the authoritative vision as well as its values, symbols, or visions considering dress as one of the manifestations of the body. The modern Hijaab (head cover) in all kinds and forms was considered the most acceptable, legitimate, and representative form of dress of the community of the study. The dominant image of women in the city of Amman demarcated by the study sample was closer to the image of the mother or the image of the tempter, where women returned to nature and to the private to epitomize these with their body. Secondly, the less representative image was placing women in the context of human rights with all its associations of freedom, equality, democracy, and the rejection of discrimination between the sexes. This perspective stands in direct proportion with the low level of income and education and the high level of masculine representation especially in areas close to popular ones like the more traditional, lower class East Amman. On the other hand, when one is among the poor class, among elderly men, or among the less educated, this perception is dominant. The higher the social level and the educational one, the further away these women are from such traditional perceptions and their effect.